



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA  
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOÃO DIOGO SILVA GONÇALVES

*De profundis clamavi ad te, Domine*  
Pensar e Acreditar depois de Auschwitz

Trabalho Final sob orientação de:  
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa  
2021

Agradeço:

Aos meus pais e irmãos todo o apoio ao longo deste itinerário.

A toda a minha família, sobretudo à tia Isabel pelo testemunho de fé e de humanidade.

A todos os meus professores, formadores e mestres.

De modo muito especial à Doutora Carminho e aos meus bons amigos Lourenço Lino e Diogo Carvalho pela ajuda na revisão e formatação do texto, assim como ao meu orientador, Doutor António Martins, por todo o auxílio e disponibilidade.

*Nenhum homem é uma Ilha isolada; cada homem  
é uma partícula do Continente, uma parte da  
Terra; se um Torrão é arrastado para o Mar,  
a Europa fica diminuída, como se fosse um  
Promontório, como se fosse a Casa dos teus  
amigos ou a tua própria; a morte de qualquer  
homem diminui-me, porque faço parte do Género  
Humano. E por isso não perguntes por quem os  
sinos dobram; eles dobram por ti.*

John Donne

*Por que existem uns felizes  
E outros que sofrem tanto?  
Nascemos do mesmo jeito,  
Moramos no mesmo canto.  
Quem foi temperar o choro  
E acabou salgando o pranto?*

Leandro Gomes de Barros

*Ao meu avô Lino, aquele que me ensinou o amor pelas coisas belas.*

## ÍNDICE

|   |    |
|---|----|
| INTRODUÇÃO.....   | 9  |
| CAPÍTULO I: O PROBLEMA DO MAL PARA A TEOLOGIA: UM CONTEXTO..                              | 13 |
| 1.1 – Gnosticismo .....   | 16 |
| 1.1.1 – Cosmogonia gnóstica.....  | 18 |
| 1.1.2 – Os dois deuses do Marcionismo .....   | 19 |
| 1.2 – O staurocentrismo luterano: a teologia da cruz ou o elogio da loucura divina .      | 22 |
| 1.2.1 – A disputa de <i>Heidelberg</i> : fundamentos da “ <i>Theologia Crucis</i> ” ..... | 23 |
| 1.3 – A Teodiceia Leibniziana: uma tentativa de reconciliação.....                        | 25 |
| 1.3.1 – Categorizações do mal: metafísico, moral e físico .....                           | 28 |
| 1.4 – A noção de apokatástasis na síntese de Hans Urs von Balthasar .....                 | 29 |
| 1.4.1 – O campo da palavra .....  | 30 |
| 1.4.2 – Posturas possíveis .....  | 35 |
| Em síntese.....   | 38 |
| CAPÍTULO II: O PROBLEMA DO MAL NO CORAÇÃO DO SÉCULO XX: A                                 |    |
| SIMBÓLICA DE AUSCHWITZ NO DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO .....                                | 39 |
| 2.1 – A (dis)Solução Final.....   | 41 |
| 2.1.1 – A arquitectura da mortandade.....   | 44 |
| 2.1.2 – Deportados para a morte.....  | 45 |
| 2.1.3 – Um trabalho que não dignifica .....   | 46 |
| 2.1.4 – A morte anunciada.....  | 48 |
| 2.2 – Meu Deus, porque nos abandonaste? .....   | 49 |
| 2.2.1 – Literatura do Holocausto: sim ou não?.....  | 50 |
| 2.2.2 – Elie Wiesel, ou o drama da interrogação .....                                     | 54 |
| 2.2.3 – A <i>Noite</i> , de Elie Wiesel .....   | 56 |
| 2.3 – Senhor, porque te conservas longe e te escondes nos tempos de angústia? .....       | 61 |

|   |    |
|---|----|
| CAPÍTULO III: PENSAR E ACREDITAR DEPOIS DE AUSCHWITZ.....                       | 64 |
| 3.1 – O período pós-Auschwitz e a reedificação da Teologia .....                | 65 |
| 3.2 – Tzimtzum: o conceito de Deus depois de Auschwitz segundo Hans Jonas ..... | 70 |
| 3.3 – Por uma cultura anamnética .....  | 74 |
| 3.4 – O coração orante perante a dor .....                                      | 76 |
| 3.4.1 – Etty, a <i>eleita de Deus</i> .....                                     | 76 |
| 3.4.2 – Bonhoeffer e as anáforas de uma dor esperançada.....                    | 79 |
| CONCLUSÃO.....  | 82 |
| BIBLIOGRAFIA.....   | 86 |

## RESUMO

Hodiernamente, o termo «Auschwitz» significa imensamente mais do que apenas o nome de um lugar. O maior campo de extermínio construído pelos nazis passou a ser o símbolo da dor, da angústia e da morte de milhões de pessoas. Sob o totalitarismo bárbaro de Adolph Hitler, os fornos crematórios incineravam, ininterruptamente, uma geração inteira não só de judeus, mas de todos aqueles que não fossem considerados dignos pelo regime do *III Reich*.

Nesta dissertação são recolhidas interpelações postas por algumas das vítimas do Holocausto, relacionando-as com a reflexão teológica que surgiu depois desse período obscuro da História humana. A teologia, perante acontecimento tão hediondo, teve de reconsiderar os paradigmas que sustentavam a sua arquitectura, a fim de dar maior atenção ao aparente silêncio Deus diante do mal e do sofrimento humano. Esta nova forma de o saber teológico abordar o sofrimento, consagrou uma nova época para a reflexão, pois apercebeu-se que era urgente uma teologia «depois de Auschwitz».

**PALAVRAS-CHAVE:** sofrimento; Deus depois de Auschwitz; Teodiceia; o problema do mal; silêncio de Deus; Elie Wiesel; Holocausto; solução final; judeus; Shoá; Etty Hillesum; Dietrich Bonhoeffer.

## ABSTRACT

Currently, the term «Auschwitz» means much more than just the name of a location. The largest extermination camp built by the Nazis became the symbol of pain, anguish and death of millions. Under Adolph Hitler's barbaric totalitarianism, crematorium furnaces incinerated, uninterruptedly, an entire generation not only of Jews, but of those not considered dignified by the *III Reich* regime.

In this dissertation a number of questions asked by Holocaust's victims are collected, relating them to the theological reflection that emerged after this dark period of human history. Theology, faced with such a heinous event, had to reconsider the paradigms that supported its architecture, in order to give further attention to the apparent silence of God in face of evil and human suffering. This improved way of theological approach to suffering, consecrated a new era of reflection, since it realising the urgency of a theology «after Auschwitz».

KEYWORDS: suffering; God after Auschwitz; Theodicy; the problem of evil; silence of God; Elie Wiesel; Holocaust; final solution; jews; Shoa; Etty Hillesum; Dietrich Bonhoeffer.



## INTRODUÇÃO

A humanidade, na sua situação de fragilidade, experiencia a finitude que perpassa o seu percurso terreno. O confronto que advém de nos sabermos finitos é uma constante na vida de todos, e o coração humano não esconde a sua inquietação ao travar uma luta hercúlea com o facto de a existência se precipitar velozmente para o seu fim trágico: a morte. Poderíamos sintetizar este drama naquilo que nos apercebemos ser transversal a todo o Homem: o tempo de que dispomos é demasiado pouco para corresponder ao desejo de viver que nos move. Já a Sagrada Escritura dá voz à interpelação que assalta o pensamento sobre uma existência demasiado breve quando comparada com o seu anseio por existir: «A duração da nossa vida poderá ser de setenta anos e, para os mais fortes, de oitenta; mas a maior parte deles é trabalho e miséria, passam depressa e nós desaparecemos» (Sal. 90, 10).

Por mais evidente e inevitável que seja a precipitação da história individual e comunitária para o seu termo, os eventos do processo histórico levantam grandes interrogações acerca do significado da existência, sobretudo quando esta é atravessada por momentos de dor e de sofrimento em que se não encontra qualquer sentido ou justificação. A falta de respostas deixa-nos, enquanto comunidade humana, aturdidos com a crueza do mal por que a História vai sendo assinalada e, apesar dessa realidade ser constante, há momentos que, por suas proporções, indicam pontos de viragem irreversíveis nas mais diversas áreas do saber humano, fazendo com que, por isso, também a teologia não possa ficar alheia àqueles marcos.

Auschwitz, cujo significado, contemporaneamente, supera em muito uma geografia, é um desses episódios históricos que não tem como ser desconsiderado por qualquer reflexão hodierna que se debruce sobre as questões últimas suscitadas pela complexa temática do mal e do sofrimento humano. A morte de tantos inocentes é um

brado que ainda ecoa na memória dos nossos contemporâneos, sobretudo na daqueles que sobreviveram ao terrível momento e que ainda vivem, ou na das pessoas que viram a sua ascendência, ou parte dela, ser arrasada por tamanha barbárie.

A dimensão da matança e as formas usadas para a executar nos campos de extermínio nazistas não deixam qualquer dúvida acerca do que o espírito humano pode horrificamente engendrar – a transferência massiva de populações através de locomotivas para os campos de extermínio, a organização interna das chefias militares que prestavam obediência à hierarquia, câmaras de gás, fornos crematórios que, ininterruptamente, queimavam os cadáveres dos vitimados, trabalho forçado, violência psicológica, física e sexual sobre os prisioneiros: tudo isto fez parte de um plano maquiavélico, cuja dimensão mudou diversos paradigmas, também teológicos.

No rescaldo do que havia sucedido, a teologia não pôde ficar indiferente e encetou um caminho de ponderação sobre as consequências que um acontecimento como Auschwitz teria necessariamente de implicar no seu discurso sobre Deus e sobre o Homem. Para além disso, viu-se questionada por variadíssimas vozes que, entre a crítica e a busca, testaram a capacidade de o discurso teológico se reposicionar em relação às elocuções acerca do Deus que acreditava ser bom e onnipotente e que, aparentemente, havia permitido acontecimento tão tenebroso.

Nesta dissertação, produzida e apresentada no contexto da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, debruçar-nos-emos sobre a problemática do mal e do sofrimento humano e suas consequências para a teologia na segunda metade do século XX; pretendemos apresentar várias perspectivas, convocando para o diálogo alguns autores que enriqueçam a nossa síntese acerca de uma teologia «depois de Auschwitz».

Sabemos de antemão que o assunto que propomos tratar é complexo e muito vasto, pois não só se vê reflectido na teologia católica, mas também nas teologias protestantes e judaicas. Para além disso, vemos ainda o conteúdo do nosso estudo ser

abordado por outras áreas que não são explicitamente teológicas – tal como a literatura –, mas que podem ser um contributo importante para um discurso holístico e enriquecido pela interlocução de várias ópticas.

Desta forma, no primeiro capítulo, pretendemos apresentar alguns momentos da história da teologia que julgamos serem importantes para o enquadramento teológico da questão do mal e do sofrimento. Exporemos sucintamente o entendimento gnóstico acerca da questão, a *Theologia Crucis* enunciada por Martinho Lutero, a argumentação da Teodiceia leibniziana e a síntese que Hans Urs von Balthasar fez do argumento da *apokatástasis* desenvolvido pelos Padres da Igreja. Ponderámos, no projecto deste capítulo, fazer uma contextualização bíblica sobre o objecto do nosso estudo; porém, optámos por a não incluir dado que isso implicaria abordar algumas metodologias, tal como a exegese e a teologia bíblicas, que não nos parecem contribuir para a organicidade de todo o trabalho.

No segundo capítulo, tencionamos explicitar a simbólica de Auschwitz no desenvolvimento da problemática que tratamos, sabendo que, no coração do século XX, o Holocausto é um instante cardeal a partir do qual a noção clássica de Teodiceia deve ser repensada. Exporemos alguns dados historiográficos sobre os processos de assassinato em massa, assim como algumas estratégias de morte que foram sendo aprimoradas pelo III Reich. Para além disso, esperamos encontrar, nos testemunhos recolhidos pela literatura, uma ajuda para pensar a questão de Deus no cerne da atrocidade, assim como reflectir acerca da possibilidade de falar, em relação às obras que narram o horror dos campos de extermínio, de uma literatura do Holocausto.

No terceiro capítulo, e último da nossa dissertação, temos por intenção expor algumas propostas que nos permitam pensar e acreditar depois de Auschwitz. Pensamos ser de capital importância dedicar alguma reflexão à reestruturação das prioridades da ciência teológica depois do Holocausto, mostrando, de modo geral, como a teologia

aprofundou paradigmas, permitindo que o alcance do pensamento teológico amadurecesse no que diz respeito a uma questão tão complexa como é a do mal para a teologia. Pretendemos ainda abordar a concepção de Deus desenvolvida por um pensador judeu, Hans Jonas, explicitando como esta concepção pretende ser uma narrativa teológica que tenta harmonizar uma determinada noção da divindade com a perplexidade do mal perpetrado em Auschwitz. Dar-se-á também algum relevo ao papel da memória e à importância desta na abordagem hodierna aos eventos dos campos de extermínio. Por fim, traremos à consideração dois corações orantes – Etty Hillesum e Dietrich Bonhoeffer –, tentando entender como a oração pode ser uma luz no meio da escuridão do sofrimento.

A natureza de uma dissertação de primeiro grau canónico exige que façamos uma síntese, não permitindo que nos espraemos demasiado na abordagem e na especificidade de um tema. Assim sendo, esperamos que este trabalho, enquanto reflexão sumária, possa fomentar maior esclarecimento do leitor em relação à problemática que temos por objectivo tratar.

## CAPÍTULO I:

### O PROBLEMA DO MAL PARA A TEOLOGIA: UM CONTEXTO

Desde que a humanidade tem consciência de si, o problema do mal e do sofrimento humano, apesar das sucessivas abordagens pela mitologia, pelas artes, pela filosofia e pela teologia, sempre se apresentou como questão insolúvel, talvez como a maior *aporia* que se pôs ao homem e à mulher de todos os tempos, fazendo-os interrogar-se acerca do *sentido* de uma existência que é, inevitavelmente, confrontada com a injustiça, com a dor, com o sofrimento e com a morte. Irrompe, nessa medida, um brado que, de forma mais ou menos evidente, não deixa de inquietar o coração humano: «apesar da dor e da fatalidade e da morte, a vida vale a pena ser vivida»<sup>1</sup>? Sabemos, desde os primeiros passos desta nossa investigação, ser-nos impossível avançar uma resposta definitiva quanto a esta indagação; porém, pretendemos tê-la como guia no desenvolvimento deste primeiro capítulo do nosso labor, no esforço que fazemos em nos adentrarmos nos seus meandros e expondo, tanto quanto nos for possível, as suas implicações para a antropologia teológica.

Ruy Belo, conhecido poeta português, diz num dos seus versos que «/é no seu coração que todo o homem ri e sofre/ é lá que as estações recolhem findo o fogo/ onde aquecer as mãos durante a tentação/ é lá que no seu tempo tudo nasce ou morre/»<sup>2</sup>. Desta forma poética, para além da beleza literária, apraz-nos salientar uma verdade mais profunda sobre a humanidade: a instância da interioridade humana para onde todo o drama da existência conflui e onde se resolve<sup>3</sup>. Desta forma, tratar o problema do mal e

---

<sup>1</sup> É. BORNE, *O problema do mal*, Editorial Cáritas, Lisboa, 2016, 13.

<sup>2</sup> R. BELO, “Homem para Deus”, J. MENDONÇA – P. MEXIA (Org.), *Verbo: Deus como interrogação na poesia portuguesa*, Assírio e Alvim, Porto, 2014, 121.

<sup>3</sup> Neste ponto, ousamos afirmar que esta dimensão antropológica é o que distingue e garante a unicidade da humanidade face a todas as outras criaturas. Ludwig Feuerbach afirma, neste sentido, que «só o homem tem alegrias e emoções puras, intelectuais, desinteressadas – só o homem celebra festas teóricas

do sofrimento humano é também ter que reflectir acerca do Homem que faz e recebe o mal, é ter que considerar o sujeito que sofre e aquele que, porventura, inflige sofrimento, para que assim as ponderações a que nos propomos não se fiquem por uma qualquer superficialidade abstracta, que pouco ou nada tem que ver com a concretude da realidade sobre a qual pretendemos escrever – «[...] uma das tarefas primordiais da reflexão acerca do mal é aguçar a atenção que se presta aos diversos modos nos quais este [o mal] se manifesta»<sup>4</sup>.

Na sociedade hodierna, por via do rápido acesso à informação, cada um de nós tem ao seu dispor, quase instantaneamente, a notícia do *sofrimento do outro*. O mal causado a um outro terá sempre um *impacto antropológico* que não podemos escamotear, uma vez que «as fotografias de uma atrocidade podem dar origem a respostas contraditórias. Um apelo à paz. Um grito de vingança. Ou simplesmente a aturdida consciência, continuamente alimentada pela informação fotográfica, de haver coisas terríveis que acontecem»<sup>5</sup>. Estes sentimentos paradoxais perante o *sofrimento do semelhante*<sup>6</sup> são o reconhecimento de que o mal se alimenta daquele contra quem é dirigido e que, de modo geral, deteriora e destrói a vida sem deixar possibilidade para

---

do olhar (...) o homem só se eleva acima da terra com os olhos; por isso a teoria começa com o olhar que se dirige para o céu. Os primeiros filósofos foram astrónomos. O céu recorda ao homem a sua destinação, o facto de não estar determinado apenas à acção, mas também à contemplação»: L. FEUERBACH, *A essência do Cristianismo*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2018, 14. Sabemos que o pensador manteve-se em tensão com o sistema teo-antropológico cristão; porém, parece-nos que, como ponto de partida para a nossa reflexão, é mister considerarmos todos os contributos que nos permitam pensar a antropologia, não desprezando qualquer proposta que nos auxilie na identificação de um alicerce sistemático a partir do qual possamos construir um discurso mais holístico.

<sup>4</sup> I. DALFERTH, *El mal: un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018, 15.

<sup>5</sup> S. SONTAG, *Olhando o sofrimento dos outros*, Quetzal, Lisboa, 2015, 19.

<sup>6</sup> Numa troca de correspondência entre Virginia Woolf e um anónimo, onde o teor das cartas centrava-se na reflexão sobre a guerra e em como evitá-la, a escritora estadunidense depara-se com o sofrimento de outros através de fotografias, a maioria de cadáveres, publicadas pelo Governo Espanhol (1936-1937) aquando do início da guerra civil naquele país. A romancista descreve esta experiência do seguinte modo: «Estas fotografias não constituem um argumento; são simplesmente uma cruel declaração factual dirigida ao olhar. No entanto, o olhar encontra-se interligado com o cérebro; e o cérebro ao sistema nervoso. Este sistema envia as suas mensagens, no espaço de segundos, da memória do passado para o sentimento presente. Quando olhamos para estas fotografias, processa-se uma fusão no nosso íntimo; por mais diversas que sejam a educação e as tradições legadas, as nossas sensações são as mesmas; e são violentas»: V. WOOLF, *Os três guinéus*, Editorial Vega, Lisboa, 1978, 17. É interessante relevar esta perspectiva de Virginia Woolf, pois a sua descrição quanto à sensação de ver alguém ostracizado, exposto ao sofrimento, dá-nos a possibilidade de compreender que o mal é repugnante à humanidade. Mesmo não conhecendo as vítimas em causa não é possível que sejamos indiferentes.

algo novo<sup>7</sup>. Claro está que a indignação que o sofrimento de outrem nos provoca é, em certa medida, bilateral, uma vez que não só tem que ver com a *compaixão* que nutrimos para com aquele que se vê afectado pela *desgraça*, mas também porque nos identificamos com aquele que padece e, assim, materializamos, na já tão antiga pergunta, a aflição que a possibilidade de mal nos traz: «e se fosse eu»?

Os efeitos do mal e as suas consequências na relação com Deus manifestam-se com particular interesse para a teologia pois, como afirma o Concílio Vaticano II, «as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens do nosso tempo, sobretudo dos pobres e de todos os aflitos, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo, e nada existe de verdadeiramente humano que não encontre eco no seu coração»<sup>8</sup>. A reflexão cristã não se deverá demitir da meditação acerca de todas aquelas tristezas e angústias que tomam a *existência da humanidade contemporânea*; antes aprofundá-las-á, mesmo sabendo que «as experiências do mal podem ser investigadas no horizonte das questões de tipo científico, ético, filosófico e religioso, as quais não se deixam reduzir a um único horizonte de consideração»<sup>9</sup>; assim, com humildade, a teologia reconhecerá que não tem uma *solução* para o problema, sem que, no entanto, deixe de o abordar. É uma questão para cuja densidade aponta a cruz de Jesus e que, no seu sentido mais profundo, anuncia a possibilidade de uma resolução.

Assim, pelo que expusemos anteriormente, vemos ser necessário um incursão pela história do pensamento teológico, a fim de percebermos de que forma o problema do mal e do sofrimento humano têm vindo a ser tratados pela reflexão, relevando as linhas de força sobre o tema, sobretudo aquelas que se foram consolidando até ao estado actual da questão. Para isso, abordaremos as ponderações teológicas sobre o assunto,

---

<sup>7</sup> Cf. I. DALFERTH, *El mal: un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, 17.

<sup>8</sup> CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Gaudium et Spes)*, 1, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1998.

<sup>9</sup> I. DALFERTH, *El mal: un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, 24.

considerando alguns momentos, a saber: o gnosticismo, o *staurocentrismo luterano*, as considerações de Leibniz acerca da *Teodiceia* e a noção de *ἀποκατάστασις* a partir da síntese de Hans Urs von Balthasar. Sabemos que outros autores e outros momentos foram cruciais para o desenvolvimento da problemática, no entanto, tivemos de limitar as nossas escolhas. Assim sendo, pensamos que esta estrutura permite dar nota da abrangência da temática: desde o campo teológico ao filosófico, passando pelo empenho existencial que o tema exige, não descurando, no caso da reflexão balthasariana, as dimensões soteriológica e escatológica.

## 1.1 – Gnosticismo

Qualquer abordagem às doutrinas gnósticas tem de estar ciente dos limites que o tema exige, uma vez que o *gnosticismo* é plural e não se fixa numa única forma e estrutura<sup>10</sup>. Deste modo, trataremos de expor, em traços gerais, alguns princípios do esquema gnóstico, relevando de forma especial os acentos dados à problemática do mal.

Hodiernamente já não se pensa o *gnosticismo* somente a partir da sua «*fisionomia cristã*», como uma forma de pensamento que surgiu na Igreja nascente, estando exclusivamente ligada ao Cristianismo<sup>11</sup>. Na perspectiva de Kurt Rudolph, os

---

<sup>10</sup> Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, HarperSanFrancisco, New York, 1987, 53. A respeito desta pluralidade de doutrinas gnósticas alguns Padres da Igreja, tal como Ireneu de Lião, compararam o gnosticismo à figura mítica grega Hidra de Lerna, pelo facto de esta possuir várias cabeças, significando a multiplicidade dos entendimentos gnósticos sobre a realidade, e todas elas de serpente, remetendo para a figura que simboliza o mal, o demónio: “tais são as doutrinas dessas pessoas, doutrinas das quais nasceu, tal como uma Hidra de Lerna, a besta de múltiplas cabeças que é a escola de Valentim”, in IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, I, 30, 15, Cerf, Paris, 1979.

<sup>11</sup> “É também facilmente enganador o facto de a maioria das seitas gnósticas registadas aparecer dentro dos limites ainda fluidos da igreja primitiva, assim incutindo o próprio nome [gnosticismo/gnóstico], nas mentes dos observadores, com o significado de uma heresia Cristã, um mero epifenómeno do Cristianismo. Todavia, a investigação moderna mostrou a existência de *religiões gnósticas não cristãs* também, coincidindo com o surgimento do Cristianismo no declínio do mundo antigo, e aí há uma evidência de um Gnosticismo pré-cristão.”, in H. JONAS, “Gnosticism and Modern Nihilism”, in R. SEGAL (Org.), *The allure of gnosticism: the gnostic experience in Jungian psychology and contemporary culture*, Open Court, Illinois, 1995, 121.



elementos constitutivos da *concepção gnóstica* são oriundos de diversos lugares e tradições, sendo «os documentos gnósticos, normalmente, composições e até mesmo compilações das ideias mitológicas ou religiosas das mais variadas áreas da religião e da cultura: da grega, judia, iraniana, cristã (no maniqueísmo também a indiana e a proveniente do extremo oriente)»<sup>12</sup>. Assim, no dizer de Ugo Bianchi, quando tratamos o tema da *gnose* nos primeiros séculos do Cristianismo, falamos acerca de um «complexo de doutrinas e de seitas que todos se puseram de acordo ao designar pelo termo de *gnosticismo*»<sup>13</sup>, nunca esquecendo as suas mais diversas formas, concepções e mundividências<sup>14</sup>. Todavia, no nosso estudo, interessa-nos evidenciar a influência gnóstica no Cristianismo, sobretudo a partir do seu entendimento cosmogónico dualista<sup>15</sup>, pois é aí que encontramos uma tentativa de *explicação gnóstica*, ao jeito de uma etiologia, para que a realidade seja da forma como é e não de outra qualquer maneira.

A diferença fundamental entre o Cristianismo apostólico e o *gnosticismo* está radicada no facto de que, no primeiro, há uma justa hermenêutica entre fé e conhecimento, enquanto que para as correntes gnósticas é sobrevalorizado um conhecimento («*γνῶσις*») divino revelado somente a uma elite<sup>16</sup>. Quanto a esta forma de «conhecer», já o apóstolo de Tarso alertara Timóteo, dizendo: «Timóteo, guarda o depósito, evita o palavreado vão e ímpio, e as contradições de uma falsa ciência

---

<sup>12</sup> K. RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, 54.

<sup>13</sup> U. BIANCHI, “Le problème des origines du gnosticisme”, in U. BIANCHI (Org.), *Le origini dello gnosticismo: colloquio di Messina*, E. J. Brill, Leiden, 1970, 3.

<sup>14</sup> Cf. J. RIES, *Gli gnostici, storia e dottrina: gnosi e manicheismo*. Tomo I, Jaca Book, Milano, 2010, 10-21.

<sup>15</sup> O gnosticismo usará as categorias do platonismo, sobretudo quando este último opõe a transcendência de Deus ao mundo sensível. Cf. J. DANIELLOU – H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église: des origines a Saint Grégoire Le Grand*. Tomo I, Éditions du Seuil, Paris, 1963, 165-166.

<sup>16</sup> “A *gnosis* (...) era um dos grandes movimentos religiosos da Antiguidade tardia, que prometia a um escol o conhecimento salvífico dos mistérios do homem do mundo e de Deus.”: H. KÜNG, *O Cristianismo: essência e história*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2012, 143. A elite gnóstica acreditava que lhes era dado conhecer «(...) “quem nós éramos e aquilo em que nos tornámos; onde estávamos e para onde a queda nos arrastou; para que tendemos; de onde somos resgatados; aquilo que é nascer e aquilo que é renascer” (...)»: M. ANTUNES - R. CABRAL, “Gnosticismo”, in AA.VV. (Org.), *Logos: enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2, Verbo, Lisboa, 1999, 855.

[«*ψευδωνύμου γνώσεως*»], pois alguns, professando-a, se desviaram da fé [...]» (1 Tim 6, 20-21). Para os gnósticos, o conhecimento que tem um carácter soteriológico é revelado por um salvador, não raro uma figura complexa que, em certas formas de gnosticismo, se intersecta com a figura de Jesus Cristo.<sup>17</sup>

### 1.1.1 – Cosmogonia gnóstica

O pensamento gnóstico acerca da cosmogénese precisa necessariamente de ser considerado nesta abordagem, uma vez que muito influenciou o modo como o gnosticismo se posicionou diante do problema do bem e do mal; assim, é preciso notar que

«entre as características do gnosticismo se destacam tanto um dualismo absoluto de: Deus-Mundo, Espírito-Matéria, Bem-Mal, como ainda uma sequência de emanções do Deus transcendente e supremo, a se desdobrarem até o mundo ínfimo da Matéria e do Mal. Também o homem foi implacavelmente arrastado à luta entre luz e as trevas, ou seja, pelo pendor à caducidade, do qual só pode ser salvo pelo conhecimento [...] das reais interdependências das coisas»<sup>18</sup>.

À pergunta «*de onde veio o mal?*», partindo da sua cosmovisão, os gnósticos responderam com narrativas míticas onde se explana a passagem de um mundo espiritual (*pneumático*), constituído de várias realidades espirituais – *éons* que resultam da emanção do Deus desconhecido<sup>19</sup> –, para um mundo físico, este último criado por

---

<sup>17</sup> Cf. I. RAMELLI, “Gnosis – Gnosticism”, in A. BERARDINO (Org.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Inter Varsity Press, Illinois, 2014, 2:143.

<sup>18</sup> B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*, Edições Paulinas, São Paulo, 1972, 108.

<sup>19</sup> O Deus desconhecido está no que se poderia considerar o pólo positivo do gnosticismo. Nesse pólo positivo constatamos um mundo superior que, embora hierarquizado, culmina na suposição de um Deus desconhecido que está para lá de toda a criação visível e é o verdadeiro senhor do universo. Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, 62.

um segundo deus, o *demiurgo*, em consequência de um pecado cometido pelo último dos *éons*, *Sofia*<sup>20</sup>. Com efeito, o cosmos sensível é, para os gnósticos, a prisão onde cabe cumprir o exílio resultante da «queda de uma identidade celeste no mundo da matéria»<sup>21</sup>. A matéria é, por isso, entendida como maldição, onde se estabelece uma via de ignorância, corrupção e morte «que acompanha também os «espirituais», sujeitos à lei da matéria enquanto não são libertos [...] por meio da gnose»<sup>22</sup>.

Este pendor *espiritualista* marcou de tal modo as correntes gnósticas que vemos, a título de exemplo, o docetismo afirmar, por repulsa ao universo do sensível, que Jesus não havia recebido qualquer matéria corporal, «já que não nasceu de Maria, senão *através* de Maria»<sup>23</sup>. O entendimento da matéria como símbolo do castigo, da *queda*, não permite que o gnosticismo construa uma antropologia onde a dimensão corpórea tenha um lugar de relevo; daí que, não raro, várias heresias gnósticas tenham rejeitado a corporeidade do Cristo<sup>24</sup>. Esta relação em contraponto – Espírito-Matéria – é, a seu modo, na cosmogonia gnóstica, a chave de leitura para a questão: *de onde veio o mal?*

### 1.1.2 – Os dois deuses do Marcionismo

Marcião de Sinope foi um importante heresiarca gnóstico que viveu no século II da nossa era. As informações que temos acerca de tal homem chegam-nos por meio de

---

<sup>20</sup> Cf. S. FOLGADO FLÓREZ – N. CIPRIANI, “Evil”, in A. BERARDINO (Org.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Inter Varsity Press, Illinois, 2014, 1:894.

<sup>21</sup> R. TREVIJANO ETCHEVERRIA, *Patrología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, 68.

<sup>22</sup> A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995, 420.

<sup>23</sup> L. PAVODESE, *Introducción a la Teología Patristica*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1996, 56.

<sup>24</sup> Numa antropologia gnóstica, o Homem é composto de carne, alma e espírito. O espírito (*pneuma*) está enclausurado na alma, pois também esta é produto dos poderes cósmicos. Neste sentido, o espírito vê-se enclausurado na alma e a carne permanece inconsciente do *pneuma*, porque se vê intoxicada pelo veneno do mundo. Por conseguinte, a verdadeira libertação só acontece pelo despertar que o conhecimento, isto é, a *gnose*, proporciona. Cf. H. JONAS, *The Gnostic Religion: The Message of The Alien God and The Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001, 44.

fontes indirectas, sobretudo dos Padres da Igreja que escreveram contra as posições marcionitas, tais como: Justino, Ireneu de Lião e Tertuliano.

Marcião não queria ser um inovador, nem tampouco fundador de uma nova igreja, antes desejava pregar o Evangelho de Jesus Cristo na sua forma mais pura, pureza de que, no seu entender, a Igreja do seu tempo se havia afastado<sup>25</sup>. O núcleo da doutrina marcionita é, sobretudo, soteriológico, pois anuncia a redenção do Homem a partir do Evangelho de Jesus Cristo. Todavia, um dos problemas que a sua teologia levanta para o Cristianismo de então prende-se com o facto de ter assumido o pensamento de Cerdão quanto à existência de dois deuses: o do Antigo Testamento e o do Novo Testamento. Segundo Marcião, o deus justo (*δίκαιος*) seria o protagonista de todo o Antigo Testamento, mostrando-se um deus tirano e cruel; por outro lado, o Pai de Jesus Cristo seria o deus bom (*ἀγαθός*) que mostra a sua essência enviando o próprio Filho<sup>26</sup>.

Na sistematização da «bipolaridade» da divindade (deus bom e deus mau), percebemos a influência que as doutrinas gnósticas tiveram no pensamento de Marcião, tornando-o assim uma das fontes do gnosticismo cristão. Claro está que a tentativa marcionita de elaborar uma «teo-logia» a partir de dois pólos opostos, a bondade e a vileza divinas, não deixa de interpelar quem estuda aquela corrente, pois apercebemo-nos de que, muito mais do que um exercício intelectual, estava posta uma problemática existencial que deveria ser resolvida: como explicar a existência do mal, sabendo que o Deus supremo (o Pai de Jesus Cristo) é sumamente bom.

Ao tempo de Marcião esgrimiam-se argumentos acerca das consequências da acção humana no plano divino, considerando as narrativas bíblicas que, a seu modo, davam um suporte etiológico para o vivido. Por conseguinte, é importante atentar no

---

<sup>25</sup> Cf. B. ALAND, “Marcion - Marcionism”, in A. BERARDINO (Org.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, 2:676.

<sup>26</sup> Cf. J. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge University Press, New York, 2015, 343.

momento *genesíaco* onde teve lugar o pecado adâmico e consequente ruptura entre humanidade e divindade. No entender do heresiarca de Sinope, Adão, o primeiro homem, não conhecia o Deus Pai de Jesus Cristo, mas antes o Demiurgo que, na percepção marcionita, era o seu criador<sup>27</sup>. O pecado de Adão é posto como uma aporia para a teologia de um Deus bom, onisciente e onipotente, não faltando abordagens que tentassem conciliar a queda da humanidade com os atributos divinos canonizados pela filosofia helénica. A transgressão adâmica, em vários momentos da teologia, introduz uma crise no conceito de Deus, uma vez que dificilmente se pode considerar bom um deus que não evitou o mal, onisciente um deus que não previu a queda de Adão e onipotente um deus que não foi capaz de prevenir essa queda<sup>28</sup>. Assim, Marcião, salvaguardando a suma divindade, atribui ao Demiurgo a criação humana e de tudo aquilo que pode ser corrompido. Daqui se conclui, no entendimento marcionita, o porquê de a natureza humana ser frágil, corruptível, mortal, estando ao favor de todo o tipo de mal.

Como referimos anteriormente, a tónica da teologia de Marcião é sobretudo soteriológica, sendo por isso importante destacar a redenção humana no quadro da libertação do mundo, da matéria e até mesmo do Demiurgo. Segundo Adolph von Harnack, o entendimento soteriológico de Marcião fundamenta-se no facto de Cristo nos ter «salvado do mundo e do seu deus [Demiurgo], a fim de nos fazer filhos de um outro e novo Deus»<sup>29</sup>. Assim se conclui que a doutrina marcionita acerca da existência antagónica de dois deuses parte de uma indagação existencial sobre a condição humana, um profundo assombro sobre os anseios com que, naturalmente, a humanidade se debate perante as questões últimas da sua existência.

---

<sup>27</sup> Cf. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, 383.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>29</sup> A. HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, 31 *apud* H. JONAS, *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, 139.

## 1.2 – O staurocentrismo luterano: a teologia da cruz ou o elogio da loucura divina

A Modernidade inaugura no Ocidente uma nova forma de ser e estar no mundo. A mundividência cristã alcançou novas perspectivas com as várias disputas entre os reformadores e aqueles que resistiam à legitimação de uma reforma protestante do Cristianismo. Neste ponto, não nos queremos deter no processo interno de disputa entre Martinho Lutero e a hierarquia católica, nem tampouco analisar as possíveis razões de ambas as partes. Pretendemos, isso sim, explorar uma teologia da cruz desenvolvida por Lutero e que, porventura, ainda hoje permanece pouco conhecida.

O alvor da Modernidade foi profundamente marcado pelo tema da loucura, podendo-se talvez «dizer que o tema da loucura está na raiz da Modernidade»<sup>30</sup>. Claro está que o motivo da loucura e o seu elogio não aparece somente na Idade Moderna, mas está já consagrado no *corpus* paulino<sup>31</sup>:

«Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria, nós pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios. [...] Portanto, o que é tido como loucura de Deus, é mais sábio que os homens, e o que é tido como fraqueza de Deus, é mais forte que os homens» (1 Cor. 1, 22-23.25).

O elogio da loucura divina por parte de Paulo de Tarso estimulará a reflexão *stauroológica* de Martinho Lutero, possibilitando o ensaio de uma consideração teológica não já de o Deus intocável, imutável e inatingível, mas de o Deus que se fez carne e que se deixou crucificar porque assumiu toda a miséria e fragilidade humanas. Não há dúvida de que o Deus crucificado é para Lutero uma tentativa de resposta às suas questões mais profundas acerca da finitude humana e, consequentemente, do humano sofrimento.

---

<sup>30</sup> A. PALMA, “Lutero e a cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico.” in E. ALBERTO, A. AVELAR, M. LALANDA (Org.), *Martinho Lutero e Portugal: diálogos, tensões e impactos*, Edições Húmus, Lisboa, 2019, 23.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*.

### 1.2.1 – A disputa de *Heidelberg*: fundamentos da “*Theologia Crucis*”

A teologia da cruz, em Lutero, está profundamente radicada na sua experiência religiosa, mais propriamente monástica<sup>32</sup>. A 26 de Abril de 1518, no capítulo da Ordem Agostiniana em *Heidelberg*, Martinho Lutero presidiu à disputa que se desenvolveu naquele encontro, expondo ali as teses que fariam emergir e tornar claro o seu pensamento sobre a *theologia crucis*<sup>33</sup>. Das enunciações apresentadas em *Heidelberg*, segundo Adolfo Lippi, é fulcral salientar as teses 19-21, onde o reformador germânico opõe o conhecimento teológico que se adquire à luz da cruz de Cristo àquele conhecimento a que se acede a partir das obras gloriosas de Deus<sup>34</sup>:

«19: *Non ille digne theologus dicitur qui invisibilitia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciit,*

20: *sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et cruces conspecta intelligit.*

21: *Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est*»<sup>35</sup>.

Martinho Lutero opõe o teólogo da glória ao teólogo da cruz, uma vez que, enquanto o primeiro procura chegar a Deus a partir do criado<sup>36</sup>, o teólogo da cruz «parte da presença de Deus na história e encontra no “sofrimento e na cruz” o parâmetro

---

<sup>32</sup> Cf. A. LIPPI, “Lutero e la Theologia Crucis: «*In Christo Crucifixo est vera theologia*»”, *La Sapienza della Croce* 10 (1995) 339.

<sup>33</sup> Cf. A. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2011, 202.

<sup>34</sup> Cf. A. LIPPI, “Lutero e la Theologia Crucis: «*In Christo Crucifixo est vera theologia*»”, 344.

<sup>35</sup> WA, 1, 354 («19: Não se chama com justiça teólogo aquele que considera que as coisas invisíveis de Deus podem ser compreendidas a partir das coisas criadas; 20: Merece, ao invés, [ser chamado teólogo] aquele que compreende as coisas visíveis e inferiores de Deus considerando-as a partir da paixão e da cruz; 21: O teólogo da glória diz que o bem é mal e o mal é bem; o teólogo da cruz diz as coisas como elas verdadeiramente são.»); tradução por A. PALMA, “Lutero e a cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico”, 25.

<sup>36</sup> «Trata-se, com efeito, do corte estabelecido por Lutero com a metodologia genericamente adoptada pela teologia escolástica, a qual, explorando a via da analogia, julgava poder deduzir verdades sobre Deus a partir das verdades do universo»: A. PALMA, “Lutero e a cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico.” 25.

decisivo do desvelamento de Deus e o vértice da sua manifestação»<sup>37</sup>. Deste modo, Lutero coloca o crucificado no centro da reflexão teológica, afirmando que a verdadeira teologia será aquela cujo critério último é o Crucificado: «*In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*»<sup>38</sup>.

A dor e o sofrimento do Deus humanado tornam-se assim fonte de conhecimento e arcabouço seguro para a construção do edifício teológico. A teologia da cruz privilegia a experiência, enquanto que a teologia da glória prioriza a capacidade de entendimento<sup>39</sup>, daí a afirmação de Lutero: «só a experiência faz um teólogo»<sup>40</sup>. Claro está que a ênfase da experiência aparece disruptiva perante a teologia escolástica, esta última com um pendor demasiado especulativo, cujos fundamentos se encontravam não na experiência humana, mas nos conceitos filosóficos retomados de Aristóteles<sup>41</sup>. Na visão de Lutero, o verdadeiro teólogo – o *teólogo da cruz* – é capaz de aceder ao que é visível de Deus a partir dos sofrimentos e da cruz de Cristo e, ao mesmo tempo, do sofrimento de toda a humanidade. No sofrimento o Deus oculto se lhe dá a conhecer<sup>42</sup>.

Neste sentido, a cruz mostra-se como o núcleo para onde toda a vida deve convergir. Tudo o que somos e tudo o que temos da vida divina é-o na relação com o Crucificado. Os sofrimentos e as «cruzes» que a humanidade carrega são também entendidos na atracção da cruz de Cristo<sup>43</sup>, de onde tudo brota e para onde tudo se encaminha:

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> WA, 1, 362 («No Cristo crucificado está a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus»); tradução por A. LIPPI, “Lutero e la Theologia Crucis: «*In Christo Crucifixo est vera theologia*»”, 345.

<sup>39</sup> Cf. A. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, 207.

<sup>40</sup> *Martin Luthers Werke: Tischreden*, 1.16, *apud Ibidem*.

<sup>41</sup> A este respeito, Martinho Lutero, na vigésima nona tese de *Heidelberg*, chega a referir a necessidade de se pôr diante da loucura de ser cristão a fim de observar sem perigo Aristóteles: «29: Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo.»: M. LUTERO, *Obras seleccionadas: Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519*. Vol. 1. Editora Sinodal, São Leopoldo, 1987, 39.

<sup>42</sup> Cf. J. VERCRUYSSSE, “Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation”, *Gregorianum* 57 (1976) 538.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*.



«[...] Deus é conhecido na paixão e na cruz de Cristo, é *revelação*; neste sentido, esta revelação somente pode ser discernida pelo olho da fé, está *oculta*. Os “amigos da cruz” sabem que sob a humilhação e a vergonha da cruz subjazem ocultos o poder e a glória de Deus – mas aos outros este conhecimento é negado»<sup>44</sup>.

Em súpula, seguimos a proposta de Alexandre Palma para uma sistematização da *Theologia Crucis* de Lutero:

- «i. um conhecimento revelado, não filosófico ou natural;
- ii. um conhecimento indirecto ou por mediação, não imediato nem por evidência;
- iii. um conhecimento fundado sobre o mistério da cruz e os seus reflexos existenciais, não sobre a natureza e as suas obras;
- iv. um conhecimento ligado ao paradoxo da *contraria species*, do *opus proprium et alienum*, do *Deus absconditus-revelatus*, do *Deus nudus et indutus*, isto é, à encarnação de Deus, não ao Deus objecto ou “coisificado” da metafísica»<sup>45</sup>.

A reflexão teológica de Lutero acerca da cruz inaugura uma visão necessária que o saber teológico não pode desconsiderar quando se debruça sobre o sofrimento humano. A loucura da cruz e o seu elogio é fulcral, sobretudo quando, atónitos, contemplamos o mal que sempre atravessa e dilacera as vidas dos homens e mulheres contemporâneos.

### 1.3 – A Teodiceia Leibniziana: uma tentativa de reconciliação

A elaboração do conceito de *Teodiceia* levado a cabo por Leibniz surge na tentativa de defender a ideia da existência de um Deus bom, mesmo havendo mal no

---

<sup>44</sup> A. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, 212.

<sup>45</sup> A. PALMA, “Lutero e a cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico.”, 27.

mundo<sup>46</sup>. Deste modo, a noção de *Teodiceia* deriva etimologicamente de uma composição dos termos gregos *θεός* e *δίκη*, querendo, segundo Manuel da Costa Freitas, significar «“doutrina do direito e da justiça de Deus”»<sup>47</sup>, opondo-se desta forma às objecções levantadas por Bayle<sup>48</sup> acerca da justiça divina<sup>49</sup>.

Claro está que a inquietação teológica e filosófica sobre a coexistência de um Deus bom e onipotente com o mal que experimentamos no mundo não é uma novidade ao tempo de Leibniz, até porque vemos esta questão já formulada no pensamento clássico no conhecido *paradoxo de Epicuro*, raciocínio lógico que atravessou os séculos e foi uma e outra vez retomado por vários pensadores, tal como David Hume: «deseja [a divindade] evitar o mal, mas é incapaz de fazê-lo? Então, é impotente. É capaz, mas não o deseja? Então, é malévolos. Tem e o desejo e a capacidade? Então de onde procede o mal?»<sup>50</sup> Neste sentido, tanto Epicuro como David Hume formulam a hipótese de um Deus moralmente impossível, «em virtude da suposta contradição entre os atributos de Omnipotência infinita e de Bondade suma e a irrecusável existência do mal no mundo»<sup>51</sup>.

Por seu turno, o filósofo de Leipzig apresentou «uma defesa da justiça divina perante os males do mundo»<sup>52</sup>. Na obra *Discurso de metafísica*, Gottfried Leibniz inicia a sua reflexão partindo da noção comum que se tem acerca de Deus, *ser absolutamente*

---

<sup>46</sup> Cf. J. ESTRADA DIAZ, “Teodiceia y Sistemas Filosóficos: para um cambio de modelo”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 684.

<sup>47</sup> M. FREITAS, “Teodiceia” in AA.VV. (Org.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira de Filosofia*. Vol. 5, Verbo, Lisboa, 1992, 99.

<sup>48</sup> «Pensador francês (n. Le Carla, 1647 – m. Roterão, 1706), formado nos moldes do Renascimento mas estranho aos cânones do classicismo [...] Pensador denso e inventivo, impressionou os intelectuais do seu tempo e terá mesmo influenciado a literatura iluminista. [...] B. reprovava as “inúteis” disputas teológicas e filosóficas (em que se viam envolvidos calvinistas, jansenistas, tomistas e molinistas), nomeadamente as suscitadas pelas reflexões sobre graça e livre arbítrio, existência e razão do mal, regras morais, etc.»: A. LEITÃO, “Bayle” in AA. VV. (Org.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira de Filosofia*. Vol. 1, Verbo, Lisboa, 1989, 642-643.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>50</sup> D. HUME, *Diálogos sobre religião natural*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, 80.

<sup>51</sup> M. FREITAS, *O Ser e os Seres: itinerários filosóficos*. Vol I. Editorial Verbo, Lisboa, 2004, 500.

<sup>52</sup> A. KENNY, *Nova História da Filosofia Ocidental: ascensão da Filosofia Moderna*, Gradiva, Lisboa, 2011, 86.

*perfeito*<sup>53</sup>, afirmando que não são consideradas as respectivas consequências. Considerando, pois, tais consequências, Leibniz analisará objectivamente a relação de Deus com a sua obra (mundo)<sup>54</sup>. Afirma que a perfeição de Deus não é passível de discussão, contudo, é necessário saber o que é a perfeição e, neste sentido, o filósofo conclui que devemos entendê-la como aquela que é constituída por tudo o que possui um grau supremo sem contradição, como é o caso da «ciência máxima e [de] a onnipotência»<sup>55</sup>. Assim sendo, tudo o que não admitir este grau supremo não será atributo de Deus, levando à conclusão de que Deus só pode agir do modo mais perfeito<sup>56</sup>. Por conseguinte, o mundo, sendo criado pelo ser absolutamente perfeito, é o melhor dos mundos possíveis (optimismo leibniziano), mesmo que nele exista o mal.

A obra de Deus, sendo perfeita, está marcada pela beleza e pela bondade, atributos esses que não são passíveis de arbitrariedade, pois é próprio que a vontade de Deus seja guiada por razões<sup>57</sup>, podendo concluir-se que a bondade, a beleza e toda a perfeição são intrínsecas ao mundo criado. Contra aqueles que duvidam de que Deus tenha criado o mundo sumamente perfeito, Leibniz contrapõem com a tese de que Deus escolhe sempre o melhor e o mais perfeito, pois a sua onisciência permite saber o que é o melhor, e a sua onnipotência permite criá-lo.

A reflexão leibniziana leva-nos a crer que existe, por parte do filósofo, uma tentativa de reconciliar o que é aparentemente contraditório: a inegável presença do mal no mundo e a existência de um Deus que é bom e onnipotente. Assim, uma vez analisada a questão a partir da afirmação inequívoca da existência de um Deus bom e onnipotente, deter-nos-emos brevemente na forma como são encaradas as manifestações de mal no mundo (que na categorização leibniziana são designadas por mal metafísico, mal moral e mal físico) e como conjugar essa perspectiva com a

---

<sup>53</sup> Cf. G. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, Edições 70, Lisboa, 2000, 11.

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, 12.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem*, 13.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, 13-15.

conclusão sobre a existência de um Deus de cuja divindade os atributos máximos são a bondade, a onnipotência e a onisciência.

### 1.3.1 – Categorizações do mal: metafísico, moral e físico

Ainda que o mal se apresente enquanto tal, Leibniz procede a uma categorização do *fenómeno*, distinguindo entre mal metafísico, moral e físico, fazendo-os depender da realidade de onde procede o mal e onde é actuado.

O *mal metafísico* no pensamento de Leibniz coincide com a finitude, condição de qualquer outra coisa que não seja o próprio Deus<sup>58</sup>. A finitude, a seu modo, é manifestação de uma carência e, por isso, não pode ser entendida como perfeição. Para além disso, é preciso notar que o *mal metafísico* reside no ser das coisas finitas mas não procede desse ser, pois este é intrinsecamente bom; assim, podemos afirmar que «o mal existe não em si mesmo mas nas coisas, como uma ferida que as deteriora e corrompe»<sup>59</sup>, sendo este não mais do que o «limite, a imperfeição própria dos seres finitos»<sup>60</sup>.

Por outro lado, o *mal moral* deriva do pecado do Homem, o qual põe de parte os fins para os quais foi criado<sup>61</sup>. Pelo facto do *mal moral* depender da vontade, ele está vinculado aos seres racionais e livres e só a estes, daí não se falar de mal moral, a título de exemplo, em acções levadas a cabo por um animal. Nesta linha, a causa do mal moral é o Homem e não Deus.

Por fim, o filósofo alemão refere-se ao *mal físico* dizendo:

---

<sup>58</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. Vol. II, Paulus, São Paulo, 1990, 475.

<sup>59</sup> M. FREITAS, “Mal” in AA.VV. (Org.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira de Filosofia*. Vol. 3, Verbo, Lisboa, 1991, 600.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 601.

<sup>61</sup> Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. Vol. II, 475.

«sobre o mal físico, pode-se dizer que Deus muitas vezes o quer como uma pena decorrente da culpa. Também com frequência, ele o quer como um meio adequado para um fim, isto é, para impedir maiores males ou para obter maiores bens. A pena funciona também como correctivo e como exemplo. E o mal amiúde serve para que melhor se aprecie o bem e para maior perfeição daquele que sofre»<sup>62</sup>.

O mal físico serve, na perspectiva do pensador, três finalidades: a pena de uma culpa, um meio adequado para um fim e a pena como um correctivo.

É certo que o esforço de Leibniz trouxe alguns pontos novos à reflexão, todavia, percebemos como a sua abordagem é claramente insuficiente perante questão tão grave para a humanidade contemporânea. Assim sendo, tentaremos abordar, nos capítulos subsequentes, a questão de Deus e o mal a partir de novos horizontes que se foram abrindo pela experiência humana no concreto da História.

#### **1.4 – A noção de *apokatástasis* na síntese de Hans Urs von Balthasar**

Na exposição deste tópico, pretendemos apresentar a reflexão levada a cabo pelo teólogo Hans Urs von Balthasar acerca da *apokatástasis*<sup>63</sup> - termo eminentemente escatológico que pretende significar a restauração universal abordada já há muito pela teologia cristã, como veremos. O texto sobre o qual trabalhamos<sup>64</sup> apresenta-se como epílogo de uma obra que recolhe dois escritos balthasarianos, nos quais o teólogo

---

<sup>62</sup> G. LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, Estação Liberdade, São Paulo, 2013 *apud* L. SANTOS, “Teodiceia: a origem do mal no pensamento do filósofo Leibniz”, *Pensar* 2 (2017) 250. [artigo 241-252]

<sup>63</sup> Apresentamos o termo grego transliterado, pois é desse modo que o encontramos na edição da obra que usamos para citação.

<sup>64</sup> Cf. H. BALTHASAR, *Inferno ou Paraíso: o que podemos esperar?*, UCEDITORIA, Lisboa, 2012, 165-183.

helvético reflecte acerca das *coisas últimas*, mais concretamente da vida que um dia encontraremos após a nossa peregrinação terrena; esses dois textos intitulam-se: *O que podemos esperar?*<sup>65</sup> e *Pequeno Discurso sobre o Inferno*<sup>66</sup>.

#### 1.4.1 – O campo da palavra

No ensaio teológico apresentado por Balthasar acerca da restauração universal em chave escatológica, o teólogo enceta o discurso com a especificação do termo *apokatástasis*, começando por referir que o termo grego é um *hápax* dos Actos dos Apóstolos presente

«no sermão de Pedro no templo, no qual esclarece os judeus de que, se eles fizerem penitência, «Deus lhes enviará o predestinado Messias Jesus, que o céu deve guardar até ao tempo da *apokatastasis panton*, da qual Deus falou pela boca dos santos profetas» (Act 3, 21)»<sup>67</sup>.

Apresentada a citação bíblica, lugar do único aparecimento da expressão *apokatástasis* em toda a Escritura, o autor expõe duas possíveis traduções para o contexto em que a locução helénica é referida, a saber: «“até ao tempo da universal restauração da qual Deus falou» ou «até ao estabelecimento de tudo aquilo de que Deus falou pelos profetas”»<sup>68</sup>. Claro está que deter-se nestes dois possíveis entendimentos acerca do mesmo passo escriturístico não é um preciosismo teológico, mas antes uma demonstração de que o tema em questão é mais complexo do que, à partida, possa parecer.

---

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem*, 11-113.

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*, 115-162.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 165.

Quanto à primeira tradução, Balthasar fá-la corresponder ao sentido mais *radical* da palavra «restauração» no grego profano, apresentando os vários significados que o significante (restauração) poderá assumir nos vários contextos em que é usado: médico, jurídico, político, astronómico ou filosófico-cosmológico. O teólogo conclui que nesta acepção mais básica da palavra está expressa «uma representação cíclica: a meta é reintegrar a origem»<sup>69</sup>, aludindo à visão de Orígenes acerca desta proposição: «*semper similis est finis initius*»<sup>70</sup>. Todavia, na perspectiva balthasariana, a segunda tradução apresentada é preferível à primeira, pois, no dizer do teólogo, aquela «restitui melhor o contexto do discurso de Pedro: “Deus realizou plenamente o que já tinha anunciado pela boca de todos os profetas [...]”»<sup>71</sup>. Este modo de dizer apresenta-nos a restauração universal através de uma representação linear, ao invés do que foi constatado na primeira tradução; o cumprimento das promessas aparece como o culminar de uma caminhada diacrónica desde Abraão até Jesus, numa linha temporal «que abre a espera certa do reino messiânico chegado ao seu termo, «tempos de frescura» e de cumprimento de todas as promessas»<sup>72</sup>.

Todavia, Hans von Balthasar alerta para o facto de o sentido linear não poder ser separado da interpretação cíclica sem mais, uma vez que o verbo *apokathístemi* é usado, em contexto veterotestamentário, remetendo para a restauração de Israel nos seus bens, assumindo, a partir do Exílio, um sentido claramente mais messiânico que pressupõe a conversão do povo. Balthasar menciona ser certo que, na Sagrada Escritura, a dimensão linear é inerente ao tempo em que a História da Salvação acontece; porém, o teólogo constata que o esquema linear «é, de muitos modos e cada vez mais, atravessado e moldado por uma reflexão sobre um retorno, um restabelecimento das coisas, uma

---

<sup>69</sup> *Ibidem.*

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Ibidem.*

<sup>72</sup> *Ibidem.*

reintegração da origem»<sup>73</sup>. Deste modo, o autor mostra que entre a dimensão linear e a dimensão cíclica do tempo não existe uma completa ruptura, mas, isso sim, uma complementaridade que configura o modo como a restauração escatológica há-de entender-se. Por consequência, a reflexão acerca do acontecimento crístico vê-se permeada por esta configuração da restauração, englobando, por sua vez, o binómio promessa-cumprimento num momento cíclico onde, no entender balthasariano, o plano de Deus cumpre-se fazendo com que ao seu Alfa corresponda o Ómega da sua realização total: «“Escolhido”, o cordeiro ensanguentado e sem mancha é-o já, desde antes da fundação do mundo, mas só será manifestado no fim dos tempos (1 Pe 1, 19-20)»<sup>74</sup>.

Uma vez apresentada a especificação do termo e o seu alinhamento quanto às traduções, o teólogo fará uma breve incursão pelo pensamento patrístico, a fim de aprofundar a possível relação entre as concepções cíclica e linear adidas ao conceito de *apokatástasis*. O autor, num primeiro momento, faz referência à idealização gnóstica do ciclo da criação e sua respectiva restauração, aludindo aos seus aspectos *míticos* que entendem a matéria como emanção do mundo, este emanado<sup>75</sup> de Deus em quem, na sua plenitude, está a totalidade de tudo. No parecer gnóstico, a restauração da matéria dá-se com a aparição do Salvador, «que reconduz à plenitude de Deus o que estava caído»<sup>76</sup>. Por outro lado, este retorno à plenitude divina está marcado por um sistema de hierarquias, segundo o qual «os espirituais e os verdadeiros gnósticos voltam para a região superior, os “hílicos”, isto é, os que ficam agarrados à matéria e o demiurgo, o criador da matéria, contentam-se com uma região inferior»<sup>77</sup>. A partir desta aclaração do ciclo gnóstico, percebe-se por que razão esta doutrina rompe com qualquer elo

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem*, 168.

<sup>75</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 168.

<sup>77</sup> *Ibidem*.



estabelecido entre o Antigo e o Novo Testamento «(como o faz Marcião)»<sup>78</sup>, assim como a sua negação de uma «sequência histórica de tipo linear»<sup>79</sup>.

A esta doutrina gnóstica responde Ireneu que a carne (fazendo referência à matéria) é uma obra da criação de Deus e, por isso, boa; adianta ainda que o Antigo Testamento, tipificado na Antiga Aliança, é «a pré-história da Encarnação do Logos na Nova Aliança»<sup>80</sup>, sendo, por isso, errada a afirmação que nega a sucessão linear da história da salvação, ainda que esta história, pelo pecado de Adão e Eva, tenha de ser “recapitulada” em Cristo e em Maria. É certo que o pecado, nesta visão linear, «é por vezes compreendido como um meio de educação (...) contudo, Ireneu fala de uma recapitulação (*anakephalaiosis*) de todo o mal»<sup>81</sup>, mal que será, no fim dos dias, «reunido e lançado no mar de fogo»<sup>82</sup>.

Ainda que Ireneu tenha contribuído para a reflexão teológica neste aspecto, as questões continuaram a (im)pôr-se; logo surgiu a interrogação (de Orígenes e Clemente): que seria do mal quando se cumprisse o Ómega, uma vez que este não estava presente no Alfa de todas as coisas? Esta questão perpassará a patrística até Santo Agostinho e, a bom ver, não é uma questão encerrada na teologia contemporânea. Para além deste assunto, estava ainda o problema da dimensão cíclica, parte integrante da dimensão linear do Antigo Testamento e do pensamento irenaico, e do como o entendimento cíclico da história poderia ser superado pela especulação teológica. Segundo Balthasar, Orígenes retoma a visão platónico-gnóstica e, a partir daí, dirá que o Homem foi criado por Deus com um corpo espiritual que, pela liberdade, procuraria a semelhança de Deus. Este corpo não seria sexuado, o que leva à conclusão origenista de que «quando se diz “como homem e mulher os criou [...]”»<sup>83</sup> deverá entender-se que

---

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>82</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 29, 2.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

esta afirmação se diz em previsão do futuro: «quando o homem virou as costas a Deus, para se virar para a matéria, é que se aumentou o seu corpo e começou a reprodução sexualmente animal»<sup>84</sup>. Deste modo, Orígenes conclui que é através da redenção operada pelo *Logos* na Ressurreição que a humanidade tem a possibilidade de ocupar o lugar dos anjos caídos, tratando-se, desta maneira, de uma *apokathástasis*, «segundo a concepção cíclica dominante: vertical descida de Deus, e retorno a Ele. Com a reversão da grosseira materialidade na espiritualizada ressurreição corpórea desaparece também todo o mal»<sup>85</sup>.

O pensamento de Gregório de Nissa, neste aspecto, não se distanciará muito do de Orígenes. Ainda assim, existem algumas nuances no pensamento deste Padre, pois não assume para a sua reflexão as duas formas da materialidade assumidas por Orígenes – materialidade pré-lapsária e pós-lapsária –, afirmando que, no paraíso, os nossos protoparentes já possuíam o mesmo corpo que nós, ainda que não se reproduzissem, pois tal não seria necessário. Tal como Orígenes, Gregório afirma que a humanidade só faz uso dos seus atributos sexuais a partir da queda, sendo que esta dimensão sexual, por ser consequência do pecado de Adão, deverá voltar ao seu estado paradisiaco aquando da ressurreição – Balthasar identifica ser este um caso original da *apokathástasis*, simultaneamente cíclico e linear. A partir da reflexão gregoriana percebemos quais vão ser as suas conclusões quanto à questão do desaparecimento do mal: «toda a evolução histórica material está condenada a desaparecer, e o mesmo para o mal, em oposição ao carácter infinito do bem»<sup>86</sup>; ou seja, devendo-se o aparecimento do mal à viragem do Homem para a matéria, é lógico que o mal desapareça quando a matéria é restaurada (espiritualizada).

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 171.

No fim da sua incursão pelo pensamento patrístico, Balthasar apresenta ainda o esquema elaborado por Máximo Confessor que, na perspectiva do teólogo helvético, «supera os perigos do Origenismo, e quer conservar, no entanto, as suas geniais intuições»<sup>87</sup>. Máximo assume a dimensão cíclica no seu pensamento; porém, para ele, o Alfa não é um estado pré-existente da humanidade junto de Deus, mas, isso sim, «a ideia que Deus tem de todos os entes e, assim também, de cada homem futuro»<sup>88</sup>. Neste sentido, o estado paradisíaco defendido pelos Padres anteriores é excluído, sendo que, «apenas criado, o homem se afasta de Deus»<sup>89</sup>. Destarte, a redenção operada por Cristo mostra-nos a ideia original, «de tal modo que o caminho da plenitude é o esforço de retomar a nossa ideia presente em Deus: “a ascensão (*anodon*) e a restauração (*apokatástasis*) vão para a ideia de Deus (*Logos*) segundo a qual fomos criados”»<sup>90</sup>. Assim, conclui Balthasar, «pela mediação de Cristo o homem é divinizado, como Máximo diz, colocado na mesma massa de Deus, quando se fez homem»<sup>91</sup>.

#### 1.4.2 – Posturas possíveis

No segundo momento do seu texto, Balthasar faz referência à dupla saída das cenas do julgamento referidas ao longo de toda a Sagrada Escritura, mencionando que, em relação a este binómio – salvação e rejeição –, não é sua tarefa fazer com que as passagens inconciliáveis da Escritura sejam harmonizadas forçosamente por um sistema, mas, isso sim, apresentar as posições adoptadas pela teologia a partir do que esta recebeu do Novo Testamento - salienta, todavia, que todos deverão colocar a ideia

---

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

de uma *apokatástasis* (entendida ciclicamente) perante a possibilidade de «irmãos e irmãs de Cristo [...] [poderem] perder-se eternamente, em vez de atingirem o seu destino em Deus, e com isso não só sofrer eterno tormento mas também fazerem fracassar o plano de salvação universal de Deus»<sup>92</sup>.

Deste modo, o teólogo começa por apresentar uma *solução inicial* ensaiada nos primeiros séculos da teologia cristã: «A meta de Deus deve realizar-se, apesar das resistências contra Ele»<sup>93</sup>. Esta resolução avançada entende-se melhor, no dizer do autor, a partir de uma afirmação presente na primeira carta joanina (1 Jo 4, 17-18), quando o hagiógrafo refere que a perfeição do amor se manifestará no estado de plena confiança com que nos devemos apresentar no Dia do Juízo. A partir desta indicação bíblica é possível situar a posição de Clemente de Alexandria quando faz a distinção entre os *gnostikos*<sup>94</sup> e os imperfeitos, estes últimos denominados de *haploústeroi* no vocabulário de Orígenes. Quanto aos perfeitos, Clemente adianta que estes sabem que, no plano de Deus, todas as coisas estão orientadas para a salvação dos homens, enquanto os endurecidos terão de fazer as necessárias correcções, obrigando-se à penitência; em relação a uma hipotética terceira classe de *humanidade*, Clemente prefere guardar silêncio. Este mutismo pode ser aclarado a partir da visão de Orígenes quando avança não poder «confiar a homens demasiado humanos as palavras inefáveis»<sup>95</sup>. De todo o modo, alerta Balthasar que «enganar-se-ia grandemente quem quisesse interpretar Orígenes, no sentido de que aos perfeitos era lícito saber que tudo acabaria bem, mas que os simples cristãos teriam de conservar o temor do inferno [...] o silêncio sobre a Apocatástase tem nele uma outra razão que nos leva à segunda

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, 174.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> Os que são perfeitos no amor de Deus.

<sup>95</sup> H. BALTHASAR, *Inferno ou Paraíso: o que podemos esperar?*, 175.

postura»<sup>96</sup> possível: todos passarão por uma purificação num fogo sapiencial, espiritual, o qual não poderá ser evitado para se poder chegar ao paraíso.

Numa terceira postura, deparamo-nos com a tentativa especulativa de encontrar provas filosófico-teológicas para a ideia de os castigos do inferno não poderem ser eternos como Deus, servindo como argumento basilar a constatação da superioridade ontológica do bem sobre o mal, sendo este último interiormente limitado<sup>97</sup>. Este é um pensamento de matiz cíclico, de onde se depreende o retorno a Deus, mesmo dos maus<sup>98</sup>.

O teólogo helvético alude ainda a uma quarta posição assumida pela reflexão teológica, partindo de uma expressão de Orígenes: «o corpo místico de Cristo só atinge a beatitude bem-aventurada quando o último e mais terrível pecador se tiver convertido»<sup>99</sup>. Nesta posição, o foco passa para uma atitude de reflexão existencial consciente de que, se existir alguém ameaçado por uma perdição eterna, esse alguém não é outro senão o sujeito na primeira pessoa: Eu – «dizer aos outros: estais eternamente perdidos sou incapaz. Para mim, uma coisa é segura: todos os outros serão bem-aventurados, e isso basta – só comigo é que a situação é difícil»<sup>100</sup>.

Na conclusão do seu texto, Hans von Balthasar menciona ainda uma quinta possibilidade; esta, porém, não já enraizada numa centralidade antropológica, mas antes numa referência “teo-lógica” pensada a partir da compaixão divina: «é possível que falte a Deus a última das ovelhas perdidas do seu rebanho»<sup>101</sup>? O autor não desenvolve muito mais este ponto quinto, embora admita situar a sua reflexão *aqui*; prefere calar, assumindo prudentemente uma disposição apofática, ainda que crente na misericórdia e bondade divinas: «Deus ama o pecador, porque é o que corresponde ao seu ser; na sua

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, 176.

<sup>97</sup> “O pecador atinge um limite, onde todo o mal é feito e onde ele não pode ir mais longe, tal como a noite, quando atinge o seu ponto alto, se transforma em dia.”: *Ibidem*, 178.

<sup>98</sup> Pensamento de Gregório de Nissa.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 180.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 182.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 182.

compaixão, tem piedade dele, como se tem piedade de uma pessoa atingida pela loucura, e caminhando nas trevas»<sup>102</sup>.

Deste modo, adverte o teólogo helvético, devemos deixar as ideias que escapam ao nosso pensamento, sabendo calar ante o mistério que habita uma região que *já-não-é-pensável*, contentando-nos em mantermo-nos sob o julgamento de Deus, esperando, como exorta o texto joanino, «cheios de confiança o dia do julgamento» (1 Jo 4, 17).

### **Em síntese**

Ao longo deste capítulo expusemos alguns momentos teológicos em que o problema do mal e, conseqüentemente, do sofrimento humano foi abordado pela teologia. Sabemos que muitos seriam os autores e obras que poderiam ser invocados neste capítulo; porém, dada a vastidão do tema, optámos por não o fazer, cingindo-nos apenas a alguns momentos que foram charneira para o desenvolvimento do pensamento teológico no âmbito da temática do mal e do sofrimento.

Nos capítulos subsequentes trabalharemos o tema enquadrado na reflexão contemporânea, sobretudo com as interrogações levantadas pela barbárie cometida em Auschwitz, dialogando com o testemunho das vítimas e com a produção teológica que derivou daquele momento histórico.

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, 182-183.

## **CAPÍTULO II:**

### **O PROBLEMA DO MAL NO CORAÇÃO DO SÉCULO XX: A SIMBÓLICA DE AUSCHWITZ NO DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO**

No capítulo anterior, focámo-nos em alguns momentos da história em que a teologia abordou o problema do mal e do sofrimento humano, expondo, em largos traços, suas repercussões no plano teórico e existencial. Todavia, por mais que analisemos as épocas históricas e seus acontecimentos, julgamos que nenhum outro momento, a respeito do mal e do silêncio de Deus, marcou a reflexão teológica tão profundamente como o genocídio nos campos de extermínio nazis. Por isso, não raro, se constata várias reflexões, em teologia e noutras áreas, sob o título «depois de Auschwitz», normalmente dissertando sobre um objecto de estudo alvo de transformação depois da barbárie cometida às ordens de Adolph Hitler.

Hodiernamente, fazer referência a Auschwitz é evocar o mal incarnado na história da humanidade, pois o nome desta cidade polaca já não significa apenas uma referência geográfica; ou melhor, não pode, por respeito aos milhões de mortos vítimas do nazismo, significar apenas o nome de um município. Auschwitz aparece como um termo simbólico, constituindo-se, no léxico de todas as línguas, não só como nome de um lugar, não só como um marco cronológico, mas também como uma realidade cuja densidade qualitativa é inigualável no que diz respeito às ponderações filosófica e teológica sobre o mal, o sofrimento humano e, no limite, sobre Deus<sup>103</sup>.

Auschwitz foi também o nome que se atribuiu ao maior campo de extermínio nazi; no entanto, por extensão, àquela designação se associam todos os outros campos,

---

<sup>103</sup> Cf. P. STEFANI, “Pensar e crer depois de Auschwitz: panorama”, in G. PENZO, R. GIBELLINI (Org.), *Deus na filosofia do século XX*, Edições Loyola, São Paulo, 1998, 618.

todas as outras mortes, todas as derrotas fruto do ódio da humanidade por si mesma. Ali se constatou a «tentativa de normalização do que era absolutamente anormal, que é um componente específico do extermínio nazista»<sup>104</sup> - a *desumanização* de uma etnia por força de uma ideologia totalitária.

Com o fim da II Guerra Mundial, muitos foram os que, ainda a tempo, se viram libertados dos campos de concentração, conseguindo sobreviver, ao contrário da maior parte dos seus companheiros, ao plano de extermínio que o *III Reich* havia posto em marcha. Um desses prisioneiros libertados chamava-se Elie Wiesel, um judeu que, com sua família, foi deportado para Auschwitz primeiro e para Buchenwald depois. Vendo-se no meio daquele sofrimento, Eliezer, outrora judeu observante, começa a questionar o seu Deus, não sabendo do Seu paradeiro enquanto o povo judeu era dizimado às mãos dos tiranos.

Neste capítulo, apresentamos resumidamente alguns factos que ajudam à contextualização histórica do plano de extermínio nazi, para, mais à frente, nos centrarmos nas perguntas levantadas por Elie Wiesel a respeito do silêncio de Deus no meio da atrocidade. A certa altura, tomaremos a literatura como uma das fontes desta investigação, dando relevo à necessária audição teológica a uma obra de Elie Wiesel que, segundo nos parece, põe interrogações às quais o discurso teológico não pode escapar.

Deste modo, seguiremos o trabalho fazendo as necessárias pontes com uma reforma pela qual a teologia teve de passar, sobretudo na segunda metade do século XX. Segundo o pensamento de vários autores, não só o discurso teológico, mas também os seus métodos tiveram de se alterar por causa da *Shoa*. Assim, tentaremos enquadrar a importância de Auschwitz para a reflexão teológica sobre o mal e o sofrimento humano.

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, 620.



## 2.1 – A (dis)Solução Final

Um dos mais horrendos projectos levados a cabo na Alemanha nazi ficou conhecido por *Solução Final*. Este empreendimento, cujas bases teóricas haviam sido lançadas na obra *Mein Kampf*<sup>105</sup>, de Adolph Hitler, levou a que, «progressivamente, todos os indesejados, todos os ‘anormais’, todos os tarados, numa palavra, todos os *sub-humanos* [...] [fossem] recenseados, marcados, preparados para a tomada de medidas extremas necessárias para a sua evicção definitiva»<sup>106</sup>.

À distância de quase oito décadas dos acontecimentos, choca-nos o facto de que qualquer pessoa, e não só os judeus, podia ser incluída na lista dos *sub-humanos* se se não enquadrasse no esquema de puritanismo racial defendido pelo programa nazi. Aliás, a mortandade, na Alemanha de Hitler, iniciou-se com o genocídio dos «*lebensunwertes leben*», isto é, daqueles cuja vida, na óptica nazista, não valia a pena ser vivida. O programa da eutanásia para os doentes físicos e mentais matou cerca de 212.000 alemães e 80.000 pessoas de outras nacionalidades; muitos destes, sobretudo os mentalmente incapazes, foram executados em balneários convertidos, que serviram de modelo para o que mais tarde viria a acontecer em Auschwitz<sup>107</sup>.

*Mein Kampf*, publicado em 1925 e distribuído aos milhões nas décadas de trinta e quarenta do passado século, continha já o ideário que Hitler pretendia implementar na Alemanha do seu tempo. Naquela altura o autor não escamoteou a sua aversão ao povo judeu, nem tão pouco as linhas de força do pensamento político que, mais tarde, seria

---

<sup>105</sup> A eugenia defendida pelo III *Reich* encontra os seus primeiros traços no pensamento de Hitler, quando este justifica a união do império por causa de uma questão de sangue (raça): “*O mesmo sangue pertence a um mesmo império*. O povo alemão não terá qualquer direito a uma actividade política colonial enquanto não tiver podido reunir os seus próprios filhos num mesmo Estado. Quando o território do *Reich* contiver todos os alemães, se se verificar que ele é incapaz de alimentá-los, da necessidade deste povo nascerá o seu direito moral de adquirir terras estrangeiras. O arado dará então lugar à espada, e as lágrimas da guerra prepararão as colheitas do mundo futuro”: A. HITLER, *Mein Kampf: a minha luta*, E-Primatur, Silveira, 2015, 17.

<sup>106</sup> A. PEREIRA, *O fascínio do Bem: a dimensão agato-ontológica da Acção*, LusoSofia:Press, Covilhã, 2010, 34.

<sup>107</sup> Cf. A. ROBERTS, *The Storm of War*, Penguin, London, 2009, 221.

invocado para justificar as acções do poderio alemão no seu território e além dele. A respeito da *questão judaica*, o Führer refere no seu livro que, «no decurso dos séculos, eles [judeus] tinham-se europeizado exteriormente e **pareciam-se** [sem grifo no original] com os outros homens; eu considerava-os mesmo alemães. Não me apercebia do absurdo desta ilusão...»<sup>108</sup>. A expressão «e pareciam-se com os outros homens»<sup>109</sup> denota já uma deturpação de percepção sobre o que é a humanidade, diferenciando-a a partir de critérios, estes sim, *sub-humanos*.

Em *Mein Kampf*, os dados estavam lançados e, numa dissertação de teologia, não é desprecioso considerar o rompimento daquela obra com qualquer princípio absoluto de bem, revertendo os fundamentos da compreensão sobre o que é o humano e as suas relações. Ainda para uma abordagem teológica, não pode passar despercebido o facto de que, logo no primeiro capítulo, Adolph Hitler tenha parafraseado a Sagrada Escritura para deformar o seu sentido – «O arado dará então lugar à espada, e as lágrimas da guerra prepararão as colheitas do mundo futuro»<sup>110</sup> –, contrariando absolutamente o que o hagiógrafo do Livro de Isaías queria realmente transmitir na sua mensagem: «[...] os quais transformarão as suas espadas em relhas de arados, e as suas lanças, em foices. Uma nação não levantará a espada contra outra, e não se adestrarão mais para a guerra» (Is 2, 4).

As mortes efectivadas pelas operações nazis pautaram-se por uma cronologia que, como referimos anteriormente, visou primeiramente as pessoas com deficiência<sup>111</sup>, para depois passar ao assassinio dos judeus e dos ciganos<sup>112</sup>. A permissão para a *Operação T4* foi dada directamente por Adolph Hitler, com uma comunicação datada de

---

<sup>108</sup> A. HITLER, *Mein Kampf*, 60.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>111</sup> Este movimento ficou conhecido por Operação T4, pelo facto do gabinete responsável por esta operação ter sido transferido para uma vila judaica confiscada, cujo endereço seria *Tiergartenstraße, 4*: Cf. H. FRIEDLANDER, *The Origins of Nazi Genocide: from Euthanasia to The Final Solution*, Chapel Hill and London, United States of America, 1995, 68.

<sup>112</sup> Cf. *Ibidem*, 284.

1 de Setembro de 1939, servindo, segundo Henry Friedlander, como modelo para a solução final<sup>113</sup>:

«Berlim, 1 Set. 1939

Reich Leader Bouhler e Dr. Med. Brandt estão responsáveis por alargar a competência de certos médicos, nominalmente designados, para que àqueles pacientes que, com base no julgamento humano, são considerados incuráveis, lhes possa ser concedida uma morte misericordiosa depois de um diagnóstico discernido.

(assinado) A. Hitler»<sup>114</sup>.

É por este aparente discurso de compaixão para com os mais fragilizados que, sub-repticiamente, se inicia a matança que assumirá proporções dantescas. Por isto mesmo, denominámos este tópico de *(dis)solução final*, não só pelo contraditório da expressão usada para caracterizar o programa de extermínio nazi – solução final –, mas porque, de facto, se tratou de uma dissolução, promovida pela ideologia nacional-socialista, do entendimento sobre o Homem, justificando assim os actos mais vis que a História conheceu. No fundo,

«todas as pessoas e todos os povos considerados não-arianos sob o domínio nazi – e seriam todos os que fosse possível sê-lo – deveriam ser primeiro reduzidos à escravatura de morte, como força de trabalho sem quaisquer direitos e, quando desgastados, simplesmente mortos, até que o mundo ficasse livre de tais entidades»<sup>115</sup>.

Para efectivar este plano, construíram-se campos para onde seriam encaminhados todos aqueles que fossem capturados pelo braço armado nazista; nesses lugares, os cativos serviriam de escravos até à exaustão de suas forças, para depois (no caso daqueles que conseguissem resistir aos duros tormentos) serem abatidos. Nestes

---

<sup>113</sup> «O sucesso da política de eutanásia convenceu a liderança Nazi de que o assassinio em massa era tecnicamente exequível...». Cf. *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>115</sup> A. PEREIRA, *O fascínio do Bem: a dimensão agato-ontológica da Acção*, 41.

lugares, «os nazis foram pioneiros em novos métodos de detenção em massa, abuso e extermínio, guiados por uma mistura letal de nacionalismo extremo, bio-políticas e anti-semitismo racial»<sup>116</sup>. Com o colapso do III *Reich* veio-se a conhecer os campos de concentração como a invenção mais brutal e mortífera do nacional-socialismo alemão<sup>117</sup>, revelando-se uma época dramática para a Humanidade não só no seu corpo, mas na sua própria identidade. No fundo, o mal infligido nesta época obrigou-nos a retornar à pergunta essencial – o que é o Homem? –, donde a razão de ser desta nossa reflexão.

### **2.1.1 – A arquitectura da mortandade**

O poder nazi não poupou esforços para exterminar aqueles que considerava serem os seus inimigos, quer se apresentassem contra os seus projectos pela força ou ideologicamente quer por não poderem fazer parte do «mundo novo» sonhado pelas chefias nazistas. A sua «raça» seria considerada como uma contaminação face à pureza racial procurada, justificando esta posição com o argumento de que não se poderiam submeter os interesses de uma nação às «“nacionalidades oprimidas”, dado que, racialmente, elas são de insignificante valor»<sup>118</sup>.

Os campos de concentração foram defendidos no ideário nacional-socialista como um bem que era necessário executar a fim de poupar a nação alemã a uma instabilidade política ou até mesmo a uma guerra civil, como chegou a afirmar Karl Doenitz<sup>119</sup>: «“Ao colocar essas pessoas com ideias estrangeiras nos campos de

---

<sup>116</sup> C. GOESCHEL – N. WACHSMANN, “Before Auschwitz: The Formation of the Nazi Concentration Camps”, *Journal of Contemporary History* 45 (2010), 515.

<sup>117</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>118</sup> A. HITLER, *Mein Kampf*, 621.

<sup>119</sup> «Karl Doenitz [1891-1980] era almirante da armada e foi comandante-em-chefe da marinha de guerra a partir de 1943. No seu último testamento, Hitler nomeou-o seu sucessor. Em Nuremberga, foi

concentração, salvaram-se vidas alemãs. Será que era melhor ter havido uma guerra civil?”»<sup>120</sup>. Percebemos então que os campos de extermínio nasceram de um ideal totalitário e eugénico que se entende, segundo testemunhou Rudolf Hoess<sup>121</sup>, a partir da negação da possibilidade de convivência e de coexistência com a alteridade, pois esta seria, no entender dos nazistas, uma ameaça: «“O *Führer* ordenou a solução final do problema judaico. [...] É um trabalho difícil, mas, se não for realizado imediatamente, em vez de sermos nós a exterminar os judeus, serão os judeus a exterminar os alemães do futuro”»<sup>122</sup>.

### 2.1.2 – Deportados para a morte

Na estratégia de conquista e controlo nazi, foi ordenada a deportação de milhares de pessoas como forma de manietar, explorar e exterminar aqueles que eram considerados inimigos da nova ordem que Adolph Hitler pretendia instaurar.

Quando nos referimos à deportação, não só aludimos a todos aqueles que foram feitos prisioneiros nos países conquistados pelo exército germânico e posteriormente enviados para os campos de concentração, como também aos outros que, mesmo em território alemão, viram ser-lhes imposto o mesmo exílio. Nesta óptica, a política nazista de movimentação de massas serviu dois propósitos contraditórios entre si: evacuar as zonas mais afectadas pela guerra para poupar civis, assim como deportar

---

condenado a dez anos de prisão por crimes contra a paz e por crimes de guerra»: L. GOLDENSOHN, *Entrevistas de Nuremberga*, Tinta da China, Lisboa, 2019, 41.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>121</sup> «Rudolf Hoess, tenente-coronel da SS e comandante do campo de concentração de Auschwitz entre 1940 e 1943, foi capturado pelos britânicos em 1946 e entregue à Polónia. Foi a julgamento perante um tribunal militar polaco, sendo depois enforcado em Auschwitz, a 7 de Abril de 1947»: *Ibidem*, 379.

<sup>122</sup> *Ibidem*, 385.

judeus, adversários políticos e prisioneiros de guerra com o objectivo de os destruir<sup>123</sup>. Não deixa de nos interpelar o facto de uma mesma acção – a de movimentar pessoas – poder orientar-se para algo tão legítimo como é a protecção das populações, assim como para finalidades tão vis como o foram as políticas de extermínio nacional-socialistas.

É claro que a deportação incidiu maioritariamente sobre a etnia judaica, sobretudo quando foi posta em marcha a «solução final para a questão dos judeus europeus»<sup>124</sup>, com a conferência de *Wannsee*, a 20 de Janeiro de 1942. Este encontro com os vários ministérios e chefias da Alemanha nazi constitui-se como um passo fundamental para o genocídio horrendo que se seguiu, a partir da «percepção de que os judeus teriam de ser exterminados sistematicamente antes do fim da guerra»<sup>125</sup>. Deste modo se daria início àquilo que o próprio Hitler prometera:

«A minha profecia será cumprida. Não será a humanidade ariana que será aniquilada por esta guerra, mas o Judeu será exterminado. O que quer que seja que este combate possa trazer, qualquer que seja a sua duração, esse será o resultado final»<sup>126</sup>.

### 2.1.3 – Um trabalho que não dignifica

A partir de certa altura, os nazis começaram a impor trabalho forçado aos prisioneiros detidos nos campos de concentração, mão-de-obra que serviu, após 1942, para estimular a economia de guerra na Alemanha<sup>127</sup>. Em palavras densas e aflitas, Primo Levi assim descreve a escravidão praticada em Auschwitz:

---

<sup>123</sup> Cf. P. ADEY, “Evacuated to Death: the Léxicon, Concept and Practice of Mobility in the Nazi Deportation and Killing Machine”, *Annals of the American Association of Geographers* (2019), 6.

<sup>124</sup> I. KERSHAW, *Hitler: uma biografia*, D. Quixote, Alfragide, 2015, 602.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 603.

<sup>126</sup> E. KONGO – H. LANGBEIN – A. RÜCKERL, *Les chambres à gaz, secret d'État*, Éditions de Minuit, Paris, 1984, 269 *apud* M. RUBY, *O livro da deportação*, Editorial Notícias, Lisboa, 1998, 35.

<sup>127</sup> Cf. M. BUGGELN, *Slave Labor in Nazi concentration Camps*, Oxford University Press, Oxford, 2014, 10.

«Todas as horas de luz são horas de trabalho [...] Esta será a nossa vida. Todos os dias, conforme o ritmo estabelecido, *Ausrücken* e *Einrücken*, sair e voltar; trabalhar, dormir e comer; adoecer, curar-se ou morrer.

... Até quando? Mas os velhos riem-se desta pergunta; por esta pergunta reconhecem-se os recém-chegados. Riem-se e não respondem; para eles, desde há meses, desde há anos, o problema do futuro longínquo esmoreceu, perdeu qualquer intensidade [...]»<sup>128</sup>.

Todos aqueles homens e mulheres aprisionados foram «objectificados» por alguém que, considerando-se superior, poderia dispor das suas vidas da forma que bem entendesse, fazendo com que «a violência e a morte fossem uma parte integrada no quotidiano dos campos de concentração»<sup>129</sup>. Não era somente o trabalho forçado a que eram obrigados os cativos que os matava, mas também a alimentação insuficiente e a falta de roupa adequada que os expunha aos elementos<sup>130</sup>, fazendo com que muitos sucumbissem mesmo antes de chegarem às câmaras de gás ou às fileiras dos que seriam fuzilados.

Na mente da SS estaria o conceito de «aniquilação através do trabalho»<sup>131</sup>, contrastando ironicamente com a célebre frase que estaria na entrada de alguns campos de concentração: «*arbeit macht frei*» (o trabalho liberta). A «máquina» nazi serviu-se daqueles que tinha feito prisioneiros para incrementar a produção na indústria do armamento, sustendo, deste modo, os campos de morte sobre dois pilares: o trabalho forçado e o genocídio<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup> P. LEVI, *Se isto é um Homem*, D. Quixote, Alfragide, 2017, 35.

<sup>129</sup> M. BUGGELN, *Slave Labor in Nazi Concentration Camps*, 192.

<sup>130</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>131</sup> J. WAGNER, “Work and Extermination in the Concentration Camps”, in J. CAPLAN – N. WACHSMANN (Org.), *Concentration Camps in Nazi Germany: The New Stories*, Routledge, Oxon, 2010, 127.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 127.

#### 2.1.4 – A morte anunciada

A mortandade perpetrada pelas forças nazistas envolveu vários métodos e abordagens com vista ao extermínio daqueles que estavam detidos nos campos de concentração. As câmaras de gás fizeram parte desses métodos implementados pelas chefias da Alemanha nazi, com intuito de exterminar os prisioneiros, uma vez que o fuzilamento não era suficientemente *eficiente* face ao número de pessoas que os nazistas tinham detido e pretendiam aniquilar: «era necessário encontrar maneiras de matar mais eficazes, menos públicas e [...] que envolvessem menos tensão emocional (para os assassinos, isto é) do que os fuzilamentos em massa»<sup>133</sup>.

Quando Auschwitz era ainda, principalmente, um campo para prisioneiros de guerra polacos, o gaseamento foi utilizado experimentalmente num crematório que havia sido encomendado para o propósito<sup>134</sup>. A morte por inalação de gás era já aplicada desde 1940<sup>135</sup>, sendo que nessa altura os assassinatos ocorriam pela exposição ao monóxido de carbono proveniente de veículos *diesel*, gás esse que era canalizado para o habitáculo onde estavam trancadas as vítimas: «do lado de fora das câmaras, encostados a uma das paredes, estavam motores de tanques e camiões antigos, e os gases de exaustão eram direccionados para dentro das celas, e era assim que se exterminavam as pessoas»<sup>136</sup>. Todavia, este método foi melhorado (se é que, neste caso, se pode considerar uma melhora), e rapidamente os gases de escape dos veículos foram substituídos por uma substância mais letal designada por «*Zyklon-B*», vindo a ser este o produto usado para o extermínio dos judeus que chegaram a Auschwitz-Birkenau a partir do Verão de 1942<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> I. KERSHAW, *Hitler: uma biografia*, 595.

<sup>134</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>135</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>136</sup> L. GOLDENSOHN, *Entrevistas de Nuremberga*, 385.

<sup>137</sup> Cf. I. KERSHAW, *Hitler: uma biografia*, 595.



As celas para onde eram conduzidas as vítimas eram pequenas, como Rudolph Hoess, interrogado em Nuremberga, corroborou:

«[...] calculo que em cada câmara, que era mais ou menos do tamanho desta cela [cerca de 2,45m por 3,35m], mas não tão alta, enfiavam lá duzentas pessoas de cada vez. As pessoas ficavam muito apertadas umas contra as outras [...] a porta tinha de ser fechada à força, e as pessoas ficavam em pé, todas muito juntas»<sup>138</sup>.

Considerando o testemunho supracitado se percebe a dimensão do genocídio que, só em *Auschwitz* (o maior campo de extermínio nazi), foi levado a cabo. Segundo algumas aproximações, estima-se que só naquele campo tenha havido um milhão e cem mil mortes, das quais mais de 90% tenham sido de judeus<sup>139</sup>.

## 2.2 – Meu Deus, porque nos abandonaste?

Os dados históricos apresentados, por tão graves, não permitem que nos fiquemos apenas pela superficialidade dos acontecimentos, mas convidam-nos a um olhar mais profundo sobre a humanidade sofredora que padeceu os tormentos mais atrozes e sangrentos da História.

Neste ponto, assumiremos o testemunho de Elie Wiesel, judeu que viveu no coração do Holocausto, deixando, através da sua literatura, suas interrogações perante o *mistério da iniquidade*. As questões levantadas por aquele autor são, na nossa óptica, fundamentais para nos mostrar a abertura ao Mistério que, mesmo nos campos de extermínio, não deixou de acontecer. Claro que este descerramento não é, em todos os autores, necessariamente religioso; porém, a busca por um sentido, mesmo pondo em

---

<sup>138</sup> L. GOLDENSOHN, *Entrevistas de Nuremberga*, 385 – 386.

<sup>139</sup> Cf. D. NIEWYK – F. NICOSIA, *The Columbia Guide to The Holocaust*, Columbia University Press, New York, 2000, 21.

causa a crença numa divindade, deve por nós ser considerada, tendo por certo que «as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens do nosso tempo [...] são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo»<sup>140</sup>.

### **2.2.1 – Literatura do Holocausto: sim ou não?**

Ao tomarmos como fonte da investigação teológica a literatura cujo quadro de referência é o Holocausto, deparamo-nos com um problema hermenêutico que não pode ser desconsiderado nesta reflexão, visto ser difícil categorizar as obras produzidas naquela conjuntura quanto ao seu género literário ou até, em última análise, quanto à sua definição como obra literária.

Mary Gerhart expõe «a diversidade de formas que se considera como pertencentes à literatura do Holocausto»<sup>141</sup>, sabendo que são tantas quantas as necessidades de os autores exprimirem o que se estava a passar: bilhetes, cartas, diários, romances, entre outros. Os textos, nascidos no contexto do Holocausto, trazem a público a necessidade intrínseca que os seus criadores tiveram de falar sobre uma experiência dramática da História da humanidade que, em algum ponto, se entrecruzou com suas vidas. Neste sentido, estes textos revelam um duplo eixo: «primeiro, uma responsabilidade de narrar o que aconteceu para que não aconteça novamente; e segundo, um medo da domesticação que pode resultar quando violações manifestas do humano são convertidas em literatura»<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> *Gaudium et Spes*, 1.

<sup>141</sup> M. GERHART, “Escritos do Holocausto: um género literário?”, *Concilium* 195 (1984) 103.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

Certo é que não há consenso em definir os escritos produzidos sobre o Holocausto como literatura. Elie Wiesel chegou mesmo a afirmar que «um romance sobre Treblinka ou não é um romance ou não é sobre Treblinka»<sup>143</sup>, levando alguns a crer que, se correcta fosse a sua análise, a expressão «“literatura do Holocausto” aparece como uma contradição nos termos, porque as chamadas de Treblinka são a antítese da chamada afirmativa que caracteriza a literatura como uma expressão da alma»<sup>144</sup>.

Por outro lado, é inegável o facto de que a literatura, mesmo na narração do pior que a humanidade pôde experimentar, se nos apresenta como «*locus revelationis* do significado do humano enquanto expressão do Mistério que o envolve e o ultrapassa, o define e o qualifica, o percebe e o significa»<sup>145</sup>. Deste modo, impõe-se-nos a pergunta: não poderá a literatura, enquanto expressão profunda do que é a humanidade, debruçar-se sobre acontecimentos e ideias que pretendem aniquilar essa mesma humanidade?

No nosso entender, a resposta é afirmativa por três motivos, a saber: como anteriormente foi referido, as narrativas sobre o Holocausto, ou eventos semelhantes, veiculam o horror efectivado no passado e, por seu turno, convocam as novas gerações a evitar que se repita a barbárie; em segundo lugar, ainda que haja o risco de uma habituação ao sofrimento do outro perante a sua narrativa, a literatura como «expressão da alma» apresenta-nos o valor da dignidade humana como ponto culminante de toda a civilização, não sendo possível apagá-la, nem mesmo com todos os ataques que contra ela se façam; e, por último, é também vocação da literatura a «meditação sobre a existência»<sup>146</sup> real, ainda que, por vezes, por meio da ficção. Assim sendo, e porque o mal existe no mundo, a literatura atraiçoiaria o seu sentido primeiro se se demitisse de

---

<sup>143</sup> E. WIESEL, et. al., *Dimensions of the Holocaust*, Northwestern University Press, Evanston, 1977, 7.

<sup>144</sup> D. PATTERSON – A. BERGER – S. CARGAS, *Encyclopedia of Holocaust Literature*, Oryx Press, London, 2002, xiii.

<sup>145</sup> A. MANZATTO – A. BOAS, “O Mistério que se faz literatura”, *Teoliterária* 12 (2016) 7.

<sup>146</sup> M. KUNDERA, *A arte do romance*, D. Quixote, Alfragide, 2017, 109.

criar sobre tudo aquilo que nega o bem, mesmo que esse “tudo” seja Treblinka, pois a narração da escuridão, literariamente falando, pode e deve ser uma apologia da luz<sup>147</sup>.

Parece-nos que «a contemplação da desgraça humana [nos] arrasta para junto de Deus, e é apenas no outro, que amamos como a nós próprios, que a contemplamos»<sup>148</sup>, sendo a literatura a possibilidade privilegiada para essa contemplação e a necessária abertura para tal alteridade. Assim, quanto à literatura do Holocausto e à viabilidade – que pensamos existir – de a enquadrar num género literário, esse será, sem dúvida, o do testemunho<sup>149</sup>. Hodiernamente, urge olhar para todas aquelas páginas escritas a sangue e lágrimas e interpretá-las como um único grito de todos os que, mesmo não sabendo se sobreviveriam, tiveram a esperança de poder contar a verdade do que se passou, tal como o disse Tadeusz Borowsky: «Eu não sei se sobreviveremos, mas gosto de pensar que um dia teremos a coragem de contar ao mundo toda a verdade e de chamá-la pelo seu próprio nome»<sup>150</sup>.

Na génese dos escritos sobre as experiências de guerra está a necessidade de se dizer ao outro; o exercício da escrita, nos momentos dramáticos, aparece como forma de sobrevivência não só perante os inimigos, mas de sobrevivência *a si mesmo*<sup>151</sup>. É a esperança de que alguém ouvirá aqueles brados e os reconhecerá legítimos. Quando um sistema quer por força convencer algum grupo de que é não é digno de existir, como foi o caso dos nazis perante os judeus e outros, a literatura é a possibilidade de os oprimidos reclamarem ao mundo o reconhecimento da sua dignidade.

É também fundamental salientar que a crueza dos relatos sobre o Holocausto não permite que a barbárie permaneça apenas pelos conceitos que a reflexão criou para falar

---

<sup>147</sup> Cf. Z. OLIVEIRA, *Poesia, Espírito e Cristianismo*, Nelita Editora, Porto, 1964, 113.

<sup>148</sup> S. WEIL, *A gravidade e a graça*, Relógio d'Água, Lisboa, 2004, 81.

<sup>149</sup> Cf. M. GERHART, “Escritos do Holocausto: um género literário?”, 7.

<sup>150</sup> R. SKLOOT, “Tragedy and the Holocaust”, in H. BLOOM (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 49.

<sup>151</sup> «Só comunico realmente comigo mesmo, na medida em que comunico com o outro»: G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, 50 *apud* FRANCISCO, *Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social (Fratelli Tutti)*, Paulinas, Prior Velho, 2020, 55.

sobre ela, mas antes torna possível o contacto com a realidade, por mais difícil que aquele possa ser: «no princípio era o testemunho»<sup>152</sup>, e a função maior da literatura do Holocausto é ajudar-nos a superar um «modo estético da vida»<sup>153</sup> que, por vezes, leva a que domesticemos o horror ao suavizá-lo na forma: «nos campos nenhuma música acompanhou a morte, apenas os rugidos da SS e dos Kapos»<sup>154</sup>.

Pensamos que as obras que brotam do Holocausto são literariamente categorizáveis, ainda que com características muito próprias quanto à sua forma. Em extremo, a obra literária sobre a barbárie nazista existe em estreita correspondência com os factos que, inegavelmente, aconteceram, não sendo aqueles escritos meras notas historiográficas. Claro está que é uma forma de abordar os temas literários inaugurada pelos piores motivos, mas não a podemos negar.

É complexo definir critérios exactos para distinguir a literatura do Holocausto; porém, pensamos ser de capital importância considerar este: a dimensão *ametafórica*. Como retomou Alvin Rosenfeld, «não há metáforas para Auschwitz, assim como Auschwitz não é metáfora para coisa alguma»<sup>155</sup>, porque «as chamas eram realmente chamas, as cinzas somente cinzas, o fumo sempre e só fumo. Se alguém pretende um significado para lá disto, somente poderá ser este: em Auschwitz a humanidade incinerou o seu próprio coração»<sup>156</sup>. Poderá haver, contrariando alguns autores, literatura *ametafórica*? No nosso entender a resposta é: sim, em Auschwitz.

---

<sup>152</sup> L. LANGER, “The Literature of Auschwitz”, in H. BLOOM (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 171.

<sup>153</sup> Cf. *Ibidem*, 175.

<sup>154</sup> J. AMÉRY, *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*, Schocken, New York, 1986, 16 *apud* L. LANGER, “The Literature of Auschwitz”, 174.

<sup>155</sup> A. ROSENFELD, “The Problematics of Holocaust Literature”, in H. BLOOM (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 36.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

Desta maneira, este novo modo de escrever distancia-se dos cânones padronizados da arte literária, assumindo uma nova configuração que nos parece inserir-se numa categoria específica: o testemunho da atrocidade ou da decadência<sup>157</sup>.

### 2.2.2 – Elie Wiesel, ou o drama da interrogação

Elie Wiesel dedicou muito tempo da sua vida, depois de ser libertado do campo de concentração de Buchenwald, a escrever sobre o que lá e em Auschwitz viveu; assim, «as histórias, ensaios, e reportagens de Elie Wiesel são dominados por um único tema: o Holocausto»<sup>158</sup>.

Nos seus escritos, Elie Wiesel debate-se com a questão do mal e do sofrimento humano, manifestando a sua profunda inquietação perante o sem sentido das torturas e da morte a que milhões de pessoas foram sujeitas durante o Holocausto; «os factos podem ser descobertos e dadas as explicações, mas o acto de «*making sense*» é de alguma forma incomensurável com a catástrofe»<sup>159</sup>. O escritor judeu mostra-nos que a tentativa de *dar sentido* aos acontecimentos é algo que escapa a qualquer sistema fechado de compreensão da realidade, na medida em que está para lá da análise de dados, contabilização de mortos, ou até mesmo da reflexão sociopolítica daquela época histórica. Desta forma, pensamos que a busca de um sentido no meio de tanto sofrimento, na obra de Elie Wiesel, é um verdadeiro chamamento teológico, visto que para ele a questão de Deus se põe de maneira tão contundente, ainda que seja para duvidar d'Ele, ou não fosse esse, talvez, o seu único e mais profundo desejo: «Rezo

---

<sup>157</sup> Cf. J. SUNGOLOWSKY, “Holocaust and Autobiography: Wiesel, Friedländer, Pissar”, in H. BLOOM (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 91.

<sup>158</sup> T. IDINOPULOS, “The Holocaust in the Stories of Elie Wiesel”, in H. BLOOM (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 3.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

para que o Deus que está em mim me dê força para Lhe poder colocar as verdadeiras perguntas»<sup>160</sup>.

Elie Wiesel viveu, na primeira pessoa, o drama de ser deportado para um campo de concentração, facto que mudaria para sempre a sua vida, como se encontra reflectido na sua primeira obra, *Noite*:

«Nunca esquecerei aquela noite, a primeira noite no campo, que fez da minha vida uma noite longa e sete vezes aferrolhada.

Nunca esquecerei aquele fumo.

Nunca esquecerei os pequeninos rostos das crianças cujos corpos eu vi transformarem-se em espirais sob um céu mudo.

Nunca esquecerei aquelas chamas que consumiram para sempre a minha Fé.

Nunca esquecerei aquele silêncio nocturno que me privou, para a eternidade, do desejo de viver.

Nunca esquecerei aqueles momentos que assassinaram o meu Deus e a minha alma, e que transformaram os meus sonhos em cinzas.

Nunca esquecerei, mesmo que tenha sido condenado a viver tanto tempo quanto o próprio Deus.

Nunca»<sup>161</sup>.

A experiência dramática que Wiesel exprime no excerto acima citado mostra quão profundas são as marcas gravadas no coração humano após tanta barbárie e desumanidade; daí nasce o desejo da escrita, pois, como diz o próprio,

«o acto de escrever é para mim, frequentemente, nada mais que o segredo ou o desejo consciente de esculpir as palavras numa lápide: em memória de uma cidade que desapareceu, em memória de uma infância exilada, em memória de todos aqueles que eu amei e que, antes de eu poder dizer que os amava, foram embora»<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> E. WIESEL, *Noite*, Texto Editora, Lisboa, 2016, 19.

<sup>161</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>162</sup> *Idem*, *Legends of Our Times*, Avon Books, New York, 1970, 26.

As obras de Elie Wiesel, por este facto, revelam ser páginas que contam a vida do autor através do seu estilo autobiográfico, uma vez que os seus textos resultam «das experiências vividas durante o Holocausto»<sup>163</sup>, tal como mencionámos no início deste tópico. Wiesel não escreveu para mudar o mundo, mas, isso sim, para sensibilizar, um a um, aqueles que estiverem dispostos acolher a sua mensagem, até porque ele acreditava que, segundo uma entrevista que concedeu, numa era desumanizada como a nossa «as palavras perderam a sua força e a sua inocência. Elas podem ter um poder destrutivo; não estou seguro de que ainda tenham a força redentora que costumavam ter. Excepto para os indivíduos. O que é importante hoje é ajudar uma pessoa, outra pessoa, por um minuto, noutro minuto»<sup>164</sup>.

Para melhor nos adentrarmos no pensamento de Wiesel, abordaremos uma sua obra, a primeira, que relata de modo tão veemente a sua vida no meio da atrocidade: *Noite*.

### 2.2.3 – A *Noite*, de Elie Wiesel

Aos vinte e oito anos, por incentivo de François Mauriac, Elie Wiesel publica o seu *testemunho acerca da atrocidade*. Durante dez anos o escritor jurou não falar da sua experiência nos campos de concentração, vindo a quebrar o seu silêncio com a publicação da sua primeira obra, sob o título, primeiro em ídiche, *Un die velt hot geshvigen*, e posteriormente em francês com o título *La Nuit*<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> J. SUNGOLOWSKY, “Holocaust and Autobiography: Wiesel, Friedländer, Pizar”, 91.

<sup>164</sup> R. FRANCIOSI – B. SHAFFER – E. WIESEL, “An Interview with Elie Wiesel”, *Contemporary Literature* 28 (1987), 289.

<sup>165</sup> Cf. *Ibidem*, 92.



Na escrita de Wiesel rapidamente se identifica uma inquietação religiosa<sup>166</sup> que, de algum modo, é a ambiência onde convivem todas as interrogações acerca de Deus e da finitude humana. Em *Noite*, o autor não escamoteia a busca de um sentido, onde as realidades de Deus, do mal e do sofrimento estão imbricadas<sup>167</sup> e, não raro, postas em tensão. Elie Wiesel expõe a necessidade de pôr todas as questões que o inquietam, mesmo que das respostas dificilmente venha a ter conhecimento, ao mesmo tempo que não se demite de se revoltar com o próprio Deus perante o *non-sense* daquilo que via e vivia nos campos de concentração, como confessa:

«À nossa volta, todos choravam. Alguém começou a recitar o Kadish, a oração dos mortos. Não sei se já tinha acontecido, na longa história do povo Judeu, os homens dizerem a oração dos mortos referindo-se a eles mesmos.

– [...] Que o Seu Nome seja exaltado e santificado... – murmurava o meu pai.

Pela primeira vez, senti crescer em mim a revolta. Porque é que eu devia santificar o Seu Nome? O Eterno, Senhor do Universo, o Eterno Todo-Poderoso e Terrível calava-se, por que razão eu Lhe agradeceria?»<sup>168</sup>.

A este respeito, François Mauriac lança uma interrogação fundamental no prefácio à obra de Elie Wiesel, ao questionar se «[...] anteriormente já alguma vez tínhamos pensado nesta consequência de um horror menos visível, menos evidente do que outras abominações, mas que, no entanto, é a pior de todas, para nós que temos fé: a morte de Deus na alma daquela criança que descobre, de uma assentada, o mal absoluto?»<sup>169</sup>. Esta indagação não é despicienda, sendo, porventura, num trabalho de investigação teológica, a pergunta fundamental: como se pode ter Deus como Senhor, quando o senhorio ao qual estamos sujeitos é o da perversidade, da iniquidade? Onde

---

<sup>166</sup> O sentido religioso de que damos nota não se prende tanto com uma questão de crença numa prática religiosa específica (o judaísmo, por exemplo) mas, em Wiesel, parece-nos algo mais abrangente, que diz respeito ao acto espiritual enquanto acto de sentido, a partir do qual a existência procura a sua plenificação: Cf. P. TILLICH, *What is Religion?*, Harper Torchbook, United States of America, 1973, 56.

<sup>167</sup> Cf. T. ESTESS, “Elie Wiesel and the Drama of Interrogation”, in H. BLOOM (Org.), *Elie Wiesel's Night*, Infobase Publishing, New York, 2010, 4.

<sup>168</sup> E. Wiesel, *Noite*, 47.

<sup>169</sup> *Ibidem*, 11.

estava Deus quando aquela criança, Eliezer, assistia e era vítima dos crimes mais hediondos que a humanidade já conheceu?

Do ponto de vista de Wiesel, no Holocausto, Deus era o réu. De maneira tão sincera e pungente, qual novo Job, o pequeno Eliezer cinge-se, elevando seu grito colérico de incompreensão para o Deus em que sempre acreditou:

«O que és Tu, meu Deus, [...] comparado com esta massa que sofre, que vem gritar-Te a sua fê, a sua cólera, a sua revolta? Que significa a Tua grandeza, Senhor do Universo, face a toda esta fraqueza, face a esta decomposição e a esta podridão? Porquê continuar a perturbar os seus espíritos doentes, os seus corpos enfermos?»<sup>170</sup>

Para aquele jovem judeu tornou-se extremamente difícil não questionar Deus, não questionar tudo aquilo que lhe haviam ensinado sobre o Deus Justo, o Deus Bom e o Deus Onipotente, sobretudo quando, quotidianamente, as opções que se lhe apresentavam mais reais eram a morte ou o *adiamento*, ficando absolutamente excluída a possibilidade de viver, porque num campo de concentração apenas se sobrevivia.

É importante relevar que os protestos de Eliezer perante Deus não raro se exprimiam em uma linguagem orante; isto é, não vemos alguém a debater-se com a divindade a partir do mero questionamento intelectual, mas esse combate teve um pendor existencial onde, a nosso ver, a dimensão orante esteve sempre presente. Disto nos dá conta o relato do autor quando, na celebração de *Rosh Hashanah*<sup>171</sup>, a sua manifestação é assertiva ao rejeitar a adoração da divindade, sem deixar de ser, ao mesmo tempo, uma oração:

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>171</sup> «Os dias solenes festejados [no Judaísmo] isoladamente que são considerados mais importantes começam com o Ano Novo (*Rosh Hashanah*), no Outono, ao qual se seguem os Dez Dias da Penitência, que por sua vez terminam com o Dia da Expição (*Yom Kippur*). A *Mishnah* ensina que todos os seres humanos desfilam perante Deus no Ano Novo, sendo então sujeitos a um julgamento. De entre eles, muito poucos são considerados totalmente justos, enquanto que um outro grupo é desde logo rejeitado por ser considerado irremediavelmente perdido. A grande maioria das pessoas situa-se entre estes dois grupos, pelo que tem dez dias para se arrepender dos males praticados, purificando-se depois com o jejum do *Yom Kippur*»: D. COHN-SHERBOCK, *Judaísmo*, Edições 70, Lisboa, 2009, 89.

«Milhares de bocas repetiam a bênção, prostravam-se como árvores durante uma tempestade.

Bendito seja o nome do Eterno!

Porquê? Mas porque é que eu O abençoaria? Todas as fibras do meu ser se revoltavam. Porque é que Ele tinha permitido que fossem queimadas milhares de crianças nas valas? Porque é que Ele fazia funcionar seis crematórios noite e dia, no sabat e nos dias de festa? Por, no Seu grande poder, ter criado Auschwitz, Birkenau, Buna, e tantas outras fábricas da morte? Como é que eu Lhe poderia dizer: ‘Bendito sejas Tu, Eterno, Senhor do Universo, que nos elegestes por entre os povos para sermos torturados noite e dia, para vermos os nossos pais, as nossas mães, os nossos irmãos acabarem num crematório? Louvado seja o Teu Santo Nome, Tu que nos escolheste para sermos degolados no Teu altar?’»<sup>172</sup>.

Tais eram as perguntas que assaltavam o jovem Eliezer. Não era possível que houvesse um Deus que permitisse que tamanha catástrofe acontecesse aos que, supostamente, Ele mesmo havia escolhido. Que tipo de deus se poderia comprazer em tal perfídia? Neste sentido, Wiesel deixa claro na sua obra o desligamento paulatino face à relação que tinha estabelecido com o divino ao longo de toda a sua vida. No momento da grande dor, diz Elie Wiesel:

«Eu era o acusador, e o acusado era Deus. Os meus olhos tinham-se aberto e eu estava só, terrivelmente só no mundo, sem Deus, sem homens. Sem amor nem piedade. Já não era mais do que cinzas, mas sentia-me mais forte que o Todo-Poderoso ao qual a minha vida durante tanto tempo tinha estado ligada. No meio daquela assembleia religiosa [a que celebrava o *Rosh Hashanah*], eu era um observador estrangeiro»<sup>173</sup>.

Esta é uma passagem terrível, onde o desespero é dos poucos horizontes na existência daquele homem naquelas circunstâncias específicas.

A dolorosa passagem supracitada demonstra o sentimento de abandono que aquelas pessoas experienciaram. Parecia que o Deus que lhes prometera a presença para

---

<sup>172</sup> E. Wiesel, *Noite*, 82.

<sup>173</sup> *Ibidem*, 83.

sempre tinha sido o primeiro a abandoná-los. Por outro lado, é bem contrastante o facto de Eliezer, vendo uma criança enforcada e ouvindo surgir a pergunta «Onde está Deus então?»<sup>174</sup>, tenha sentido dentro de si uma voz que respondia: «Onde é que Ele está? Ei-lo... está aqui pendurado nesta forca...»<sup>175</sup>. É nesta tensão que, ao longo de toda a obra, Elie Wiesel se debaterá com a possibilidade de existir um Deus ao mesmo tempo que a chacina acontece diante de si.

Na nossa perspectiva, a dimensão religiosa manifestada por Elie Wiesel ao longo de toda a sua obra prende-se com a sua identidade mais profunda. Fazer ou não jejum ou questionar Deus acerca do seu paradeiro, enquanto o povo judeu era dizimado, era algo de visceral para Eliezer. Parece-nos claro na obra que a existência ou inexistência de Deus não é indiferente a Wiesel, ainda que, pelo processo que passou, não conseguisse mais professar a sua fé do mesmo modo. Na conclusão deste tópico, gostávamos de enfatizar o seguinte trecho:

«Yom Kippur. O dia do Grande Perdão. Será que deveríamos jejuar? A questão era acesamente debatida. Jejuar podia significar uma morte mais certa, mais rápida. Aqui jejuava-se durante todo o ano. [...]

Não jejuei. Em primeiro lugar, para agradar o meu pai, que me proibiu de o fazer. Depois, porque já não havia nenhuma razão para eu jejuar. Já não aceitava o silêncio de Deus. Engolindo a minha tigela de sopa, via nesse gesto um acto de revolta e de protesto contra Ele. [...]

Sentia que no fundo do meu coração se tinha criado um grande vazio»<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>175</sup> *Ibidem*. Não pretendemos associar esta narração do enforcamento do menino a uma espécie de nártex que prepara uma *theologia crucis* cristã. Para este trecho seguimos o conselho de Johann Baptist Metz: «Escutar a voz de uma testemunha implica adequar-se à sua linguagem, o que, neste caso, exige que não se superponha a figura de Jesus à do menino. [...] Diante daquela forca [...] o nome de Jesus pode, talvez, ser legitimamente evocado apenas caso se afirme que tanto o filho de José quanto aquele anónimo menino sofreram uma morte imputável à sua condição de judeus»: Cf. P. STEFANI, “Pensar e crer depois de Auschwitz: panorama”, 626.

<sup>176</sup> *Ibidem*, 84.

O autor rejeitava jejuar naquele dia tão especial não porque Deus se tivesse eclipsado totalmente da sua vida, mas porque esse era o modo de Eliezer levantar a sua voz até Ele e de Lhe dizer: eu ainda estou aqui! Claro está que não podemos provar esta fé, é antes nossa profunda convicção; porém, julgamos que ela acompanhou Eliezer durante todo o seu percurso, mesmo nos momentos em que ele próprio dizia já ter perdido sua crença: «E, contra a minha vontade, uma oração despertou no meu coração, dirigida àquele Deus em quem já não acreditava. – Meu Deus, Senhor do Universo, dá-me a força necessária [...]»<sup>177</sup>.

### 2.3 – Senhor, porque te conservas longe e te escondes nos tempos de angústia?

Pelo que expusemos ao longo de todo este capítulo, a questão de Deus no meio do horror pôs-se, ousaríamos dizer, com uma ousadia inaudita no século XX. A pergunta sobre o paradeiro da divindade no horror do Holocausto foi de capital importância para uma reforma de que a teologia necessitava. Após tamanha barbárie, a humanidade já não conseguia ver em Deus um terrível juiz como até então, não raras vezes, a teologia O havia caracterizado.

Auschwitz, em toda a sua perversidade, representou a *viragem do questionamento teológico*<sup>178</sup> a respeito da *teodiceia* clássica:

«se, como observa Moltmann, não se deixou de dizer o *Shemá Israel* e o *Pai Nosso* nos campos de concentração, a questão de Deus continua em aberto. Mesmo se o silêncio se impõe diante das relíquias, o teólogo é intimado a falar. [...] Ele é convidado a olhar para os pontos de conversão impostos ao discurso teológico pela realidade brutal. Se Auschwitz não nos tornou ateus, é que soubemos responder – pelo menos

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, 107.

<sup>178</sup> Cf. M. DENEKEN, “Deus no coração do inferno: da teodiceia à palavra da cruz”, *Concilium* 247 (1993) 60.

parcialmente – à questão exactamente como é proposta pela modernidade: não mais “quem” é Deus, mas “onde” está Deus (Jüngel)? [...] Deus não está morto [...] o que está em discussão em Auschwitz não é Deus, mas uma certa teodiceia»<sup>179</sup>.

Depois do Holocausto a teologia não pôde acomodar-se nos seus paradigmas, discursos e métodos vigentes, teve de se reinventar. Após 1945, com o fim da guerra e o conhecimento efectivo do que se passou nos campos de concentração, os teólogos depararam-se com o «*shock* de contingência»<sup>180</sup> que Auschwitz foi, choque que os impediu de continuarem «a falar de Deus servindo-se exclusivamente de uma terminologia abstracta e afastada do sofrimento, que [os impediu] de falar de Deus [...] acima e à margem da história concreta do sofrimento dos seres humanos»<sup>181</sup>.

Johann Baptist Metz considera Auschwitz como o apoio onde se alavanca toda a teologia contemporânea, ao ponto de sugerir aos seus estudantes que, a respeito da teologia que estavam a aprender, reflectissem se aquela permaneceria a mesma antes e depois de Auschwitz, alertando para que estivessem vigilantes caso as suas respostas fossem afirmativas<sup>182</sup>. O mesmo teólogo dá-nos uma referência existencial de muita importância, dizendo que «*depois* de Auschwitz, nós cristãos podemos rezar porque em Auschwitz se rezou»<sup>183</sup>, salientando assim que aquela esmagadora maioria de não crentes em Cristo que padeceu nos campos de extermínio dirigiu-se ao mesmo Deus a que os cristãos se dirigem, solidificando a tese de que «os cristãos só podem garantir sua identidade diante da e com a história da fé dos judeus»<sup>184</sup>.

---

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> «[...] o *shock* de contingência histórico-concreto a que se dá o nome de “Auschwitz” deve ocupar o centro da teologia sistemática [...] Não é a “historicidade” existencial, senão a “história”, a que obriga a respeitar a classificação intelectual da memória e a narração na teologia sistemática»: J. METZ, *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2007, 46.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> Cf. P. STEFANI, “Pensar e crer depois de Auschwitz: panorama”, 625.

<sup>183</sup> *Ibidem*, 625.

<sup>184</sup> J. METZ, “Perante os judeus. Teologia cristã pós-Auschwitz”, *Concilium* 195 (1984) 39.

Nesta certeza consiste a nossa firme convicção de que o sofrimento humano não pode ser despiciendo à teologia contemporânea, mas, ao invés, deve ser considerado como variável relevante do seu método, pois, de contrário, o discurso teológico correria o sério risco de não conseguir comunicar para um auditório real, humano, visto que não há, hoje, tema que afecte tanto a vida de uma multidão de inominados – desde os refugiados às vítimas da guerra, dos pobres aos indevidamente repatriados, das vítimas de ditaduras horrendas aos escravos contemporâneos, entre outros inúmeros e terríveis exemplos.

Assim sendo, no terceiro capítulo do nosso trabalho, exporemos de que forma os horrores do Holocausto mudaram as perspectivas da teologia que se fez a partir dali, tentando recuperar os ecos deste avanço em alguns pensadores e teólogos que propuseram novas formas de pensar e de crer depois de Auschwitz.

### **CAPÍTULO III:**

#### **PENSAR E ACREDITAR DEPOIS DE AUSCHWITZ**

Auschwitz marcou a História humana e, apesar de o acontecimento distar algumas décadas do nosso tempo, não deixamos de recordá-lo em toda a sua crueldade e magnitude. Mostrámos, no anterior capítulo, os horrores narrados e recontados de várias perspectivas que permitem perceber o fenómeno a partir de alguns dados do contexto histórico, dos testemunhos e de alguma reflexão teológica e filosófica que questionou o sofrimento perante o silêncio inquebrável de Deus.

O mal perpetrado pelos nazis e as nefastas consequências de suas acções não deixaram incólumes a identidade europeia e o pensamento ocidental, sendo possível identificar mudanças profundas no modo de perceber o mundo depois de Auschwitz. Isto aconteceu porque era preciso perceber como é que, num mundo civilizado como já era o europeu no século passado, foi possível haver um massacre de milhões de pessoas às mãos de um regime de déspotas.

Neste último capítulo do nosso labor, pretendemos expor alguns traços do que se poderia designar de teologia «depois de Auschwitz». A maturidade do pensamento teológico, assim como a sensibilidade e a criatividade de alguns pensadores e estudiosos, permitiram que o discurso sobre Deus não ficasse encurralado numa teodiceia clássica que, seguramente, se tinha esboroadado em meados dos anos quarenta do século mais sangrento da História humana. A teologia teve de se afirmar como campo de partilha e de diálogo, onde os contributos de católicos, judeus e protestantes permitiram à reflexão um caminho de verdade, de responsabilidade e de alternativa à discriminação.



Por fim, apresentaremos dois testemunhos que nos indicam que a fé e o pensamento se enlaçam num único horizonte de sentido, e que a oração oferece um suporte para uma existência ferida.

### **3.1 – O período pós-Auschwitz e a reedificação da Teologia**

O tempo que se seguiu ao fim da II Guerra Mundial enceta o momento de um grande silêncio existencial. A humanidade, ainda atónita com o que havia sucedido, começava, no pós-guerra, um longo e doloroso, mas indubitavelmente necessário, caminho de reflexão sobre a chacina, com tudo o que, conseqüentemente, essa reflexão implica de reforma teórica, categórica e pragmática nas áreas mais diversas: social, económica, política, cultural e, obviamente, também religiosa.

A teologia não pôde demitir-se dessa reestruturação – falharia a sua responsabilidade –, pois as noções de Deus como juiz implacável, ou as ideias, ainda mais simplistas, de um Deus dominador foram completamente arrasadas pelo Holocausto<sup>185</sup>. No momento que se seguiu ao fim da guerra, o maior desafio com que o cristianismo se deparou foi o teste à sua capacidade para ser um *locus* onde se congregam e harmonizam a compreensão e a experiência da relação Deus-pessoa humana, explicitando que esta relação é fatora de caminhos novos, onde a força e a liberdade do coração humano se reconfiguram de modo construtivo e também criativo<sup>186</sup>. De igual forma, o Holocausto trouxe à luz algo que não deve ser desconsiderado pela teologia contemporânea:

---

<sup>185</sup> Cf. J. PAWLIKOWSKI, “O Holocausto e a Cristologia contemporânea”, *Concilium* 195 (1984) 65.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

«O Holocausto pôs às claras nossa necessidade extrema de conservar um sentido de um ‘Deus constrangedor’, *constrangedor* porque experienciamos através de um encontro simbólico com esse Deus uma cura, um fortalecimento, uma afirmação que elimina toda a necessidade de impor nossa humanidade pelo emprego da força humana destrutiva e mesmo mortal. É um Deus a quem somos atraídos e não um Deus que se impõe a nós»<sup>187</sup>.

A par desta reflexão que se empenha na ponderação do mistério de Deus enquanto chave para a renovação do discurso teológico, não podemos deixar cair no obívio a centralidade cristológica inerente à questão do problema do mal e do sofrimento humano, uma vez que Cristo

«tornou-se homem, não apenas homem inteiro, antropologicamente falando, mas homem na situação existencial concreta de filhos de Adão. Enquanto homem, o Filho de Deus entra em uma humanidade atravessada por uma história de infelicidade e marcada pelo sinal da desobediência ou do afastamento de Deus; em outras palavras, da morte»<sup>188</sup>.

Neste sentido, a encarnação de Cristo<sup>189</sup> constitui um *καιρός* de humanização<sup>190</sup>, ou seja, um tempo oportuno onde não só as aspirações, mas também as angústias de todo o género humano vêm a sua plenificação, certeza que era preciso ver reafirmada na teologia feita depois do Holocausto. Assim, na hora derradeira da cruz, quando o *Deus humanado* clama em alta voz: «Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?» (Mt 27, 46), explicita Ratzinger que

«não se trata de um brado qualquer de abandono. Jesus recita o grande salmo do Israel sofredor e, deste modo, assume em Si todo o tormento não só de Israel, mas

---

<sup>187</sup> *Ibidem*.

<sup>188</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento do encontro com Deus: estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*, Vozes, Petrópolis, 1968, 31.

<sup>189</sup> Tomamos para a definição de encarnação não só o Mistério do Natal, mas todo o arco temporal que contém a vida de Jesus Cristo, pois, como afirma Schillebeeckx: «A encarnação não é apenas o que aconteceu no Natal. Ser homem é *tornar-se* homem, realidade que foi crescendo através de toda a vida de Jesus e que atingiu seu ponto final no momento supremo da encarnação: o da morte, ressurreição e glorificação de Jesus»: *Ibidem*, 24.

<sup>190</sup> «Na realidade, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo Encarnado. Efectivamente, Adão, o primeiro homem, era figura do que havia de vir. Cristo Senhor, novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e do seu amor, manifesta plenamente o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sua altíssima vocação»: *Gaudium et Spes*, 22.

igualmente de todos os homens que sofrem neste mundo pela ocultação de Deus. Ele apresenta perante o coração do próprio Deus o brado de angústia do mundo atormentado pela ausência divina. Identifica-se com o Israel sofredor, com a humanidade que sofre por causa da “obscuridade de Deus”, assume em si o seu brado, o seu tormento, toda a sua necessidade de ajuda e, deste modo, ao mesmo tempo, transforma-os»<sup>191</sup>.

A reflexão avançada por Joseph Ratzinger permite-nos entender a agonia de Cristo crucificado não como uma *experiência solipsista*, mas como o *adensamento* de todas as dores humanas no instante da cruz, cruz que é manifestação da solidariedade divina<sup>192</sup> pelo sofrimento de uma *humanidade ferida* pela morte. O Calvário dá-nos conta de que Deus não é indiferente à dor por que passa o Homem aquando da sua existência terrena, à ferida<sup>193</sup> provocada pelo pecado, assim como aos padecimentos que vão marcando a humanidade<sup>194</sup>.

Por outro lado, a teologia continuou a enfrentar o *paradoxo* que o problema do mal significa para o espírito humano, pois se, por vezes, «a experiência do mal e da dor pode despertar o sofrimento humano para a dimensão da transcendência e do mistério»<sup>195</sup>, não pode ser afastado da ponderação teológica o confronto de uma

---

<sup>191</sup> J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição. Parte II*, Principia, Cascais, 2011, 176.

<sup>192</sup> «“Como afastar de Deus a humanidade”», escreve K. Barth, «“desde o momento em que a sua divindade é justamente a sua liberdade de amar e, por conseguinte, o seu poder de estar não apenas nos lugares altíssimos mas também nas profundidades, de ser grande e ao mesmo tempo pequeno, em si mesmo e igualmente com e para outrem, e enfim de se dar por este outro?”»: Y. CONGAR, *Jesus Cristo*, União Gráfica, Lisboa, 1969, 83.

<sup>193</sup> «É a experiência da divisão do homem, tanto em sua vida pessoal como na social; a miséria a que está submetido, já na luta interna entre o bem e o mal, já na relação com os outros em todos os planos em que esta se realiza. Nesta situação se encontra todo o homem que nasce neste mundo; e é uma situação tal que o homem não pode superá-la só com suas próprias forças. Os dados da revelação, que estão de acordo com essa experiência, dão-nos sua interpretação. Dizem-nos que essa situação em que nos encontramos, tanto a que nos é interior como a da humanidade inteira, não é desejada por Deus, mas é a manifestação e ao mesmo tempo a causa de nosso distanciamento d’Ele, de nossa incapacidade de amá-Lo e de amar ao próximo, de nosso fechamento interior. Nesse sentido, falamos de uma situação de «pecado», em que todos nós homens nos encontramos pelo fato de vir ao mundo»: L. LADARIA, *Introdução à Antropologia Teológica*, Edições Loyola, São Paulo, 2007, 93.

<sup>194</sup> Fabrice Hadjadj, numa peça dramática, refere esta presença divina nos seguintes termos: «[Deus fala em discurso directo] Eu sou terrivelmente míope. E por isso devo estar muito próximo de cada um, a ponto de poderem sentir o meu hálito no pescoço... Porque eu, por assim dizer, sou o Actor Puro, sempre incapaz de ser um espectador que goza ao observar a torre em chamas, de longe, do seu balcão de mármore rosa»: F. HADJADJ, *Job ou a tortura pelos amigos*, Fundação Manuel Leão, Vila Nova de Gaia, 2012, 7.

<sup>195</sup> P. GILBERT, *Sapere e sperare: percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, 317.

existência ferida com um Deus que se crê bom, misericordioso e onipotente, não podendo ser Deus, por estes atributos, a causa do mal no plano ético, porque o não quer, nem no plano ontológico, porque o mal é um «*não-ser*»<sup>196</sup>.

Mesmo permanecendo insolúvel, o problema do mal e do sofrimento humano encontrou, na cristologia contemporânea, um espaço onde os seus horizontes se alargaram. É facto que reler a História à luz da Paixão de Cristo não é novo no método teológico; no entanto, autores como Jürgen Moltmann, reabilitando a *theologia crucis* que já havia sido pensada por Martinho Lutero, tomaram-na como sua resposta ao sofrimento humano<sup>197</sup>. Segundo Moltmann, o autêntico «entendimento cristão de Deus aponta para um Deus que sofre connosco, como nós sofremos»<sup>198</sup>, reinterpretando, desta forma, a cruz de Cristo em configuração a Trindade. Este seu contributo parece-nos fundamental para podermos falar de um Deus que se não ausentou da atrocidade de Auschwitz, e aproxima-nos, pelo Crucificado, de uma *quase* resposta:

«[...] não fossem o Sch'ma Israel e a oração do Senhor rezados mesmo em Auschwitz, não estivesse o próprio Deus em Auschwitz, sofrendo com os martirizados e assassinados. Qualquer outra resposta seria blasfémia. Um Deus absoluto nos tornaria indiferentes. O Deus da acção e do êxito nos levaria a esquecer os mortos que nós ainda não podemos esquecer. Deus como “nada” transformaria o mundo inteiro num campo de concentração»<sup>199</sup>.

Desta maneira, a teologia reconheceu que, sendo Cristo a verdade sobre o Homem e sobre Deus, Ele é verdade humilhada<sup>200</sup>, pois tanto a encarnação como a cruz são a forma mais perfeita do dom, da *quenose* de Cristo que, mesmo em Auschwitz, não perde o seu vigor; assim explicita Michel Deneken:

---

<sup>196</sup> Cf. P. VIOTTO, “Il male e l’innocenza di Dio secondo Maritain”, *Per la Filosofia* 17 (2000), 80.

<sup>197</sup> Cf. W. MCWILLIAMS, “Divine Suffering in Contemporary Theology”, *Scottish Journal of Theology* 33 (1980) 36.

<sup>198</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>199</sup> J. MOLTSMANN, “The Crucified God”, *Theology Today* 31 (1974) 9, *apud* J. PAWLIKOWSKI, “O Holocausto e a Cristologia contemporânea”, 67.

<sup>200</sup> Cf. M. DENEKEN, “Deus no coração do inferno: da teodiceia à palavra da cruz”, 63.

«Afirmar que Cristo e a cruz são a revelação última do amor de Deus, o mistério *id quod maius cogitari nequit*, significa que Deus limitou-se, que Ele entrou na condição humana. É este o sentido da dupla quenosé: a da Incarnação e a da cruz, a segunda como radicalização da primeira. Se Deus se mostra humano, ele o manifesta justamente partilhando a condição da humanidade até mesmo na morte»<sup>201</sup>.

Repensar a Trindade a partir do *evento Cristo* e da sua Paixão foi o caminho que a teologia soube que não mais podia ser adiado. Tendo havido Auschwitz, o Deus impassível, distante, juiz, já não pode ser o foco do discurso teológico. É certo que Deus está sempre além até da mais refinada reflexão, todavia, e em sendo necessário pensar e discursar sobre Deus, é urgente que recordemos que a Sua manifestação, na incarnação, é a verdade humilhada, frágil, que assume a experiência da finitude e, só por isso, a redime. Não é possível que a teologia veja em Deus apenas um espectador; Ele intervém na História, não para dominá-la, mas para se fazer presença. Julgamos ser importante reconsiderar a perspectiva de um Deus actor a partir de um pensamento de Adolphe Gesché, pois, como releva o autor,

«“Se Deus não estava em Auschwitz, Ele também não estava no Gólgota” (Jacques Sojcher). Não. Ele estava no Gólgota: ‘Meu Deus, meu Deus porque me abandonaste?’ E foi Ele mesmo quem chorou assim. E então ele chorou Auschwitz»<sup>202</sup>.

Fica-nos a confiança de que a distância que marca o arco temporal entre o Gólgota e Auschwitz é encurtada pela cruz redentora de um Deus humilhado, enquanto sabemos que também é certo que

«o poder do mal há-de decrescer somente se a humanidade desenvolver, a par de um senso de profunda dignidade por causa de seus laços com Deus através de Cristo,

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>202</sup> A. GESCHÉ, *Le mal et la lumière*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, 86.

um senso correspondente de humildade ocasionado por um profundo confronto com a devastação que ela é capaz de causar quando entregue ao seu próprio destino»<sup>203</sup>.

### 3.2 – *Tzimtzum*: o conceito de Deus depois de Auschwitz segundo Hans Jonas

O termo *tzimtzum* surge no contexto da cabala judaica, tendo sido cunhado por Isaac Luria (1534-1572), mestre do misticismo judaico. Hans Jonas, no seu texto *O conceito de Deus depois de Auschwitz: uma voz judaica*<sup>204</sup>, recupera o conceito de *tzimtzum* reinterpretando-o a partir do que acontecera em Auschwitz. Hans Jonas explica que *tzimtzum*

«[...] significa contracção, retirada, auto-limitação. A fim de abrir espaço para o mundo, o *En-Sof* (Infinito; literalmente, o sem-fim), desde o início, teve que se contrair a si próprio para que, vagado por ele, o espaço vazio pudesse expandir-se para além dele [do infinito]: o “Nada” no qual e a partir do qual poderia então Deus criar o mundo. Sem esta retirada para o interior de si mesmo não poderia haver “outro” fora de Deus [isto é, não poderia existir alteridade que não fosse o próprio Deus], e só este contínuo *segurar-se-a-si-mesmo* preserva as coisas finitas de perderem o seu ser separado [...]»<sup>205</sup>.

Neste entender, «a criação como que implicou [...] uma espécie de exílio do próprio criador: ele retira-se em parte do seu ser, reforçando ainda mais o seu mistério»<sup>206</sup>. A retirada de Deus, no momento da criação de que fala Hans Jonas, aparece na tentativa de responder à interrogação: porque Deus deixou que Auschwitz existisse? O autor judaico apercebeu-se de que, numa época dramática da História, uma resposta deveria ser dada aos gritos que foram dirigidos a um Deus silencioso perante a

<sup>203</sup> J. PAWLIKOWSKI, “O Holocausto e a Cristologia contemporânea”, 70.

<sup>204</sup> H. JONAS, “The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice”, *The Journal of Religion* 67 (1987) 1-13.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 12. No mesmo sentido, Simone Weil retoma o conceito para se referir ao posicionamento de Deus relativo à criação, afirmando existir uma força «deifuga», «senão tudo seria Deus. (...) Deus renuncia – em certo sentido – a ser tudo (...) Deus só pôde criar escondendo-se. Se assim não fosse só ele existiria»: S. WEIL, *A gravidade e a graça*, 38-43.

<sup>206</sup> J. MENDONÇA, “Tzimtzum”, *A Revista do Expresso* 2484 (2020) 90.

atrocidade<sup>207</sup>. Desta forma, Hans Jonas pretende mostrar que as categorias que, classicamente, são atribuídas a Deus, têm de ser repensadas no seu conjunto; bondade, onnipotência e inteligibilidade são postas em perspectiva e o autor, depois de alguma reflexão, é peremptório em negar um Deus onnipotente<sup>208</sup>.

Segundo a concepção do pensador judeu, Deus renuncia a ser tudo o que existe em ordem a que o mundo possa ser por si próprio; esta renúncia de Deus perante o seu ser absoluto despoja a sua divindade<sup>209</sup>, sendo o próprio Deus a sujeitar-se ao *devir*. Claro está que uma vez afirmada a sujeição da divindade ao devir vemos rejeitada a sua imutabilidade, pois Deus não poderá ser o mesmo depois de ter passado através da experiência de processo do mundo<sup>210</sup>. Para além disso, essa mudança que é operada pelo facto de o mundo ter existido mostra, na perspectiva do autor, que Deus não mais se encontra sozinho, mas em contínua relação com a criação, significando que o Infinito, na situação de devir, «experiencia qualquer coisa com o mundo, que o seu ser é afectado pelo que se passa no mundo»<sup>211</sup>. Esta experiência que Deus faz da criação transforma-o, dizendo Hans Jonas que «ele é afectado pelo que acontece no mundo, e “afectado” significa alterado, feito diferente (...) o Eterno temporalizou-se e progressivamente tornou-se diferente através das actualizações do processo do mundo»<sup>212</sup>.

No seguimento do pensamento teórico para um novo conceito da divindade, Deus é-nos apresentado como aquele que muda e, mais especificamente, aquele que

---

<sup>207</sup> Cf. H. JONAS, “The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice”, 1.

<sup>208</sup> Cf. *Ibidem*, 8.

<sup>209</sup> Cf. *Ibidem*, 4.

<sup>210</sup> Cf. *Ibidem*, 7.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> *Ibidem*. Não desconhecemos a crítica que a teologia católica faz ao seu argumento acerca da impotência de Deus. Damos nota da argumentação contrária a partir de um artigo de Roque Cabral, onde o autor explicita a crítica: «Não vê Hans Jonas como é possível, existindo o mal, manter a afirmação da onnipotência e bondade de Deus; mas “não ver como é possível” é diferente de “ver que é impossível”, pelo que não se pode, a partir da *nossa* incapacidade de compreensão, concluir a impossibilidade real [...] nem tudo o que nos é incompreensível tem de ser negado, mas apenas o que se apresenta como verdadeiramente contraditório [...] Hans Jonas parte de um *pressuposto inválido*: pensa ele que Deus podia eliminar todo o mal do mundo; mas tal não é possível [...] Deus não pode criar um tal mundo [sem mal] porque ele *não é factível* [...] [e] dizer que Deus “não pode fazer o que é impossível” não equivale a afirmar uma impotência de Deus, é, simplesmente, reconhecer que o que é impossível não pode ser feito – pura tautologia»: R. CABRAL, “Depois de Auschwitz”, *Brotéria* 164 (2007) 43-45.

muda na relação com o mundo e com a sua História. Assim, Auschwitz aparece no delinear desta concepção como uma fase dramática em que, uma vez mais, a divindade se subjugava ao *vir a ser algo diferente*, não podendo intervir para que a tragédia não tivesse acontecido. No discurso do pensador judeu, é importante relevar que a mutabilidade é o que permite que Deus se compadeça e que, literalmente, sofra; assim, dirá Hans Jonas que, «conexo com os conceitos de um Deus sofredor e mutável, está o de um *Deus que cuida* – um Deus que não é remoto, separado e autocontido, mas envolvido com o que cuida»<sup>213</sup>. Isto leva a concluir que, no limite, a divindade de que falamos é um Deus em perigo, um Deus que corre riscos por não ser absoluto<sup>214</sup> e que, por isso, não é onnipotente pelo simples facto de haver o criado:

«o poder total significa o poder não limitado por coisa alguma, nem mesmo pela mera existência do outro que não possui esse poder; pois a existência da alteridade constituiria, por si só, uma limitação, e aquele [o todo-o-poderoso] teria de aniquilá-la para salvar a sua onnipotência»<sup>215</sup>.

A rejeição da onnipotência divina, na crítica de Jonas, é também abordada pelo prisma da argumentação que já Epicuro havia apresentado: «[...] ou deus pode evitar o mal, mas não o quer, e então não é bom; ou quer, mas não pode, e não é onnipotente; ou nem quer nem pode, e não é deus»<sup>216</sup>. Para o filósofo judeu é necessário considerar os atributos da bondade, da onnipotência e da inteligibilidade<sup>217</sup> de Deus e harmonizá-los também logicamente:

---

<sup>213</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>214</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>215</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>216</sup> R. CABRAL, “Depois de Auschwitz” 44.

<sup>217</sup> Em Hans Jonas, a inteligibilidade de Deus significa falarmos de um Deus que se dá a conhecer e que pode ser percebido pelo Homem. O autor afirma que «o *Deus absconditus*, o Deus escondido, (para não falar de um Deus absurdo) é uma concepção profundamente a-judaica»: H. JONAS, “The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice”, 9.



«nós podemos ter a divina onipotência junta com a bondade divina somente pelo preço da inescrutabilidade divina. Vendo a existência do mal no mundo, temos de sacrificar a inteligibilidade em Deus para combinar os outros dois atributos [a onipotência e a bondade]. Somente um Deus completamente ininteligível pode ser tido como absolutamente bom e absolutamente poderoso, já que tolera o mundo tal como é»<sup>218</sup>.

Assim, para Jonas, o silêncio de Deus em Auschwitz não teve que ver com uma escolha d'Ele, mas antes com o despojar-Se do poder de intervir no mundo: «nutro a ideia de um Deus que por um tempo – o tempo em que decorre o processo do mundo – desapossou-se a si mesmo de qualquer poder para interferir com o curso físico das coisas»<sup>219</sup>. Na concepção de Hans Jonas não é somente «o sentido de Deus na experiência humana que é inevitavelmente alterado com as mudanças radicais dessa experiência»<sup>220</sup>, é o próprio Deus pela recusa a ser absoluto e ter dado espaço para que a criação existisse.

Hans Jonas conclui o seu texto com a certeza de que «Deus não tem mais para dar: é agora o Homem que tem de lhe dar»<sup>221</sup>, é agora a humanidade que tem de ajudar Deus. Este pensamento aproxima-se do que Etty Hillesum já havia escrito no seu diário: «e se Deus não me ajudar mais, nesse caso hei-de eu ajudar a Deus»<sup>222</sup>, considerando que, no cerne da contingência e da atrocidade, a divindade é também vítima. Hans Jonas reconhece<sup>223</sup> que, sem a ter conhecido antes, aproxima-se deste pensamento de Etty, algo que abordaremos mais adiante.

É curioso como o evento Auschwitz, embora lido de diferentes pontos de partida teológicos, leva a que autores como Jürgen Moltmann e Hans Jonas, ainda que com muitas diferenças de concepção religiosa, o primeiro cristão e o segundo judeu, afirmem

---

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> R. RUBENSTEIN, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, The Bobbs-Merrill Company, United States of America, 1966, 131.

<sup>221</sup> H. JONAS, “The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice”, 12.

<sup>222</sup> E. HILLESUM, *Diário: 1941-1943*, Assírio e Alvim, Porto, 2020, 245.

<sup>223</sup> Cf. H. JONAS, “The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice”, 12-13

unissonamente que, na História, Deus não escapa à sua condição de vítima. Na cruz e nos fornos de Auschwitz, assim como em tantos outros momentos, Deus assumiu os flagelos da humanidade, e o que Hans Jonas faz no seu texto, recusando qualquer solução fácil e interpelado por Auschwitz, é propor uma nova noção de teodiceia<sup>224</sup>.

### 3.3 – Por uma cultura *anamnética*

A expressão que invoca a necessidade da anamnese perante os terrores do Holocausto é sugerida por Joahnn Baptist Metz<sup>225</sup>, e parece-nos, num trabalho sobre o tema, ser de capital importância repropô-la à cultura hodierna como conceito indispensável de análise e reflexão sobre o sucedido em Auschwitz. Actualmente, urge relevar que «a voz de Auschwitz [...] baseia-se na memória»<sup>226</sup>, sendo que a responsabilidade por aquela memória «não pesa somente sobre os judeus, mas diz respeito directamente também aos cristãos»<sup>227</sup>, uma vez que havemos de considerar a expressão «depois de Auschwitz» não somente como mera descrição histórica, mas como narrativa da vida interior do cristianismo e do seu discurso sobre Deus<sup>228</sup>. Guardar viva a memória do Holocausto, evitando o saudosismo de correntes extremistas, ou o rancor cultivado pelos herdeiros dos mortos, permite que as sociedades procurem caminhos de liberdade responsável, pois é inegável que em Auschwitz uma das questões centrais é a da liberdade humana usada (e por isso instrumentalizada) para fazer o mal:

«os nazistas acreditaram sem titubear que eles se haviam tornado os árbitros últimos do certo e do errado. Este novo senso de liberdade, esta nova experiência de

---

<sup>224</sup> Cf. M. DENEKEN, “Deus no coração do inferno: da teodiceia à palavra da cruz”, 67.

<sup>225</sup> Cf. J. METZ, *Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedade pluralista*, 52.

<sup>226</sup> P. STEFANI, “Pensar e crer depois de Auschwitz: panorama”, 624.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> Cf. J. METZ, *Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedade pluralista*, 52.

Prometeu Desacorrentado, na sociedade ocidental, associado ao problema não resolvido da identidade dentro da humanidade, redundou num plano catastrófico de destruição humana na Alemanha nazista»<sup>229</sup>.

A memória é, portanto, a instância para onde confluem «as heranças, os traços sedimentados do passado, constitutivos do solo em que assentam desejos, temores, previsões, projectos»<sup>230</sup> que constituem o espaço da experiência e que, por isso, precisa de se manter acordada, perseverando num estado de vigilância que não permita que os terrores que abalaram esse espaço da experiência possam acontecer de novo. No capítulo anterior tivemos oportunidade de mencionar a necessidade das vítimas em narrar o horror, evidenciando que o faziam não só para dar a conhecer ao mundo o que aconteceu no Holocausto, mas também como esforço para evitar que acontecimentos semelhantes se repetissem; porém, a memória do evento tem, na teologia, uma outra finalidade que não pode ser menosprezada: evitar a alienação teológica.

Deus dá-Se-nos a conhecer no tempo histórico da humanidade. Desta forma, a divindade pode dizer-se supratemporal, mas não intemporal; isto é, o tempo não é alheio a Deus mesmo sabendo que Ele é eterno, nem que seja pelo facto de a Sua vinda, plena e definitiva, ser limitadora do próprio tempo<sup>231</sup>. Assim, a reflexão teológica é devedora da memória, a partir da qual se percebe que as vidas de tantos homens e mulheres se enlaçaram com questões que fazem estremecer todo o edifício teológico. A teologia não pode esquecer que um episódio tão terrível como Auschwitz aconteceu de facto<sup>232</sup>, mesmo sabendo que as interrogações que clamam do sangue de milhões de vítimas não podem ter uma resposta imediata ou que, provavelmente, nunca terão uma explicação satisfatória. Furtar-se a uma alienação trazida pela negação da memória é não só um

---

<sup>229</sup> J. PAWLIKOWSKI, “O Holocausto e a Cristologia contemporânea”, 69.

<sup>230</sup> P. RICOEUR, “O perdão pode curar?”, in F. HENRIQUES (Org.), *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*, Edições Afrontamento, Santa Maria da Feira, 2005, 35.

<sup>231</sup> Cf. J. METZ, *Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedade pluralista*, 53.

<sup>232</sup> «Na situação ‘posterior a Auschwitz’, o discurso cristão de Deus e do seu Cristo teve de manifestar que não se apoia numa metafísica salvífica alheia da história, mas que a racionalidade da teologia cristã está impregnada pela relembração histórica»: *Ibidem*, 63.

dever perante as vítimas, como se revela um sinal da maturidade e da autenticidade com que a teologia se deve afirmar. Para além disso, a reflexão teológica poderá ser um contributo importante para combater uma amnésia cultural que perpassa a sociedade europeia, hoje bem vincada por movimentos que se servem dela para negar a veracidade dos dados históricos ou a proporção dos mesmos, como nos dão conta algumas notícias<sup>233</sup>.

### **3.4 – O coração orante perante a dor**

Ao vermos aproximar-se o fim do nosso trabalho, gostaríamos de consagrar este tópico a uma breve consideração sobre dois corações orantes que, mediante os terríveis sofrimentos, continuaram a saber dizer-se por meio da poesia que se fez oração. Etty Hillesum e Dietrich Bonhoeffer encontraram na beleza das palavras uma via para se entregarem ao Deus descoberto no mais interior deles próprios. Nestes dois autores, a oração brota qual poética litúrgica, e o corpo e o espírito são os altares onde Deus se abaixa e os toca a partir da contingência do mundo. Destes testemunhos se recolhe a certeza de que o abraço de Deus à História tem repercussões concretas, sobretudo se, tal como Etty e Bonhoeffer, a humanidade retribuir abraçando-O também.

#### **3.4.1 – Etty, a *eleita de Deus***

Etty Hillesum entregou-se às palavras como maneira de expressar o pulsar do seu coração orante e reconhece isso ao dirigir-se a Deus dizendo-Lhe:

---

<sup>233</sup> Cf. <https://www.publico.pt/2016/09/24/mundo/noticia/tudo-o-que-existe-pode-ser-negado-1745032>, acedido em 31/01/2021, 16:28.

«fizeste-me, contudo, uma poetisa e hei-de esperar pacientemente até crescerem as palavras em mim que poderão dar testemunho de tudo aquilo que eu acho que devo testemunhar, meu Deus: que é bom e belo viver no teu mundo, apesar de tudo o que nós humanos fazemos uns aos outros»<sup>234</sup>.

A certeza de que as palavras veiculam o amor, a esperança, a própria vida, faz Etty reconhecê-las como fundamentais e, por isso, suplica-as a Deus como quem pede o necessário para cumprir a sua existência, a sua missão: «a vida confia-me tantas histórias, eu devia transmiti-las e torná-las claras a pessoas que não as conseguem ler directamente da vida. Deus deste-me o dom de as poder ler, eras capaz de me dar também o dom de as conseguir escrever?»<sup>235</sup>. A sua relação com a escrita é também caminho espiritual; para Etty não há cisão entre o que lhe é dado a escrever e a generosidade do Deus que a inspira. Aliás, é o reconhecimento da divindade que a habita interiormente que a alavanca na declamação da vida: «não existe um poeta dentro de mim, há sim um pedaço de Deus em mim que poderia desenvolver-se até ser poeta. Num campo assim tem de haver, contudo, um poeta que experiencie a vida lá, lá também, e que como poeta a possa cantar»<sup>236</sup>. É espantoso o vigor com que Etty proclama a vida, mesmo no pior dos contextos, sendo certamente o seu arcabouço espiritual que a leva a escrever o seguinte: «Ainda esta manhã eu disse à Jopie: “Apesar de tudo, chego sempre à mesma conclusão: a vida é bela”, e “Creio em Deus”. E quero lá estar no meio daquilo que as pessoas chamam “terrores” e ainda dizer: a vida é bela»<sup>237</sup>.

No meio da angústia, a voz de Etty ergue-se do terror e límpida e clara não esconde a sua gratidão por ter sido escolhida. Vocação faz parte da gramática do percurso de Etty, um chamamento, uma escolha que a toma e a transforma, levando a

---

<sup>234</sup> E. HILLESSUM, *Diário: 1941-1943*, 282.

<sup>235</sup> *Ibidem*, 325.

<sup>236</sup> *Ibidem*, 323.

<sup>237</sup> *Ibidem*, 326.

que a holandesa se disponha também a encarar os sofrimentos de modo agradecido: «estou-te muito agradecida, meu Deus, por teres escolhido especialmente o meu coração, nestes tempos que correm, por lhe ter sido dada a oportunidade de passar por tudo o que passou»<sup>238</sup>. O resgate da solidão e do sem sentido leva Etty a aprofundar a sua relação com o divino pela oração, que se faz conversa necessária em busca de um sentido não só na sua vida interior e individual, assim como na existência dos outros com quem se cruza:

«Conversar contigo, meu Deus [...] Postas as pessoas de lado, só sinto necessidade de conversar contigo. Gosto imenso das pessoas, porque em cada uma amo um pedaço de ti, meu Deus. E procuro-te por toda a parte nas pessoas e, muitas vezes, acho um bocadinho de ti. E tento desenterrar-te nos corações dos outros, meu Deus»<sup>239</sup>.

Claramente que o seu diário não esconde a luta que marcou o seu itinerário humano e espiritual, que se intensificou aquando da sua ida para o campo de concentração; contudo, é-nos dada a conhecer uma presença que reconforta a judia holandesa, uma presença que manifesta ser tudo aquilo que se tem depois de tudo o que se perdeu: «agora só restamos eu e Deus. Não há mais ninguém que me possa ajudar (...) não me dá a sensação de empobrecimento, antes uma sensação de riqueza e tranquilidade: agora só restamos eu e Deus»<sup>240</sup>.

Para além disso, Etty não se vê somente na necessidade de ser acompanhada por Deus. A holandesa apercebeu-se que havia de ajudar Deus; por entre tanta desumanidade, Etty ergue a voz a Deus e, parecendo compadecer-se d'Ele, como que o serena, dizendo:

---

<sup>238</sup> *Ibidem*, 280.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

<sup>240</sup> *Ibidem*, 325.

«Vou ajudar-te, Deus, a não me abandonares, apesar de eu não poder garantir nada com antecedência. Mas torna-se-me cada vez mais claro o seguinte: que tu não nos podes ajudar, que nós é que temos de te ajudar, e, ajudando-te, ajudamo-nos a nós próprios. E esta é a única coisa que podemos preservar nestes tempos, e também a única que importa: uma parte de ti em nós, Deus. E talvez possamos ajudar a pôr-te a descoberto nos corações atormentados de outros [...] E, quase cada batida do coração, torna-se-me isto mais nítido: que tu não nos podes ajudar, que nós devemos ajudar-te e que a morada em nós onde tu resides tem de ser defendida até às últimas. Existem pessoas, a sério que é verdade, que no último momento põem aspiradores a salvo e garfos e colheres de prata em vez de ti, meu Deus [...] E esquecem-se de que ninguém fica nas garras de ninguém, se estiverem nos teus braços»<sup>241</sup>.

### 3.4.2 – Bonhoeffer e as anáforas de uma dor esperançada

Desde que se tornou cativo das forças nazistas, Dietrich Bonhoeffer manteve um ritmo de escrita, fosse através da correspondência, fosse dos apontamentos ou da poesia. Achamos importante trazer algumas passagens textuais de Bonhoeffer a este trabalho, porque lemo-las como verdadeiras anáforas de alguém cuja vida se elevou, de um homem confiado de que «no caminho até à liberdade, a morte é uma festa»<sup>242</sup>. Numa das suas cartas, o teólogo fala da cela que o aprisiona comparando-a ao tempo adventício, dizendo que em ambos a pessoa «aguarda, espera, faz isto ou aquilo – ao fim ao cabo coisas acessórias –; a porta está fechada e só se pode abri-la por fora»<sup>243</sup>. Esta noção de que depende de um totalmente Outro para resgatá-lo da própria finitude faz de Bonhoeffer uma voz crente que convoca o Deus crucificado para ser companhia na dor,

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, 251-252.

<sup>242</sup> D. BONHOEFFER, *Resistencia e sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018, 216.

<sup>243</sup> *Ibidem*, 83-84.

firme na convicção de que, «no sofrimento, a libertação consiste no abandono completo da própria causa, deixando-a nas mãos de Deus»<sup>244</sup>.

Num poema chamado *Cristãos e Pagãos*, Bonhoeffer mostra como Deus Se relaciona com os homens e estes com Deus. O seu poema reflecte a necessidade de salvação da finitude existencial que perpassa a humanidade, e aí, nesse embate com o finito, homens e mulheres dirigem-se a Deus e Deus dirige-Se a eles:

«Os homens dirigem-se a Deus quando se sentem necessitados,  
imploram ajuda, pedem felicidade e pão,  
salvação da enfermidade, da culpa e da morte.  
Todos fazem assim, todos, cristãos e pagãos»<sup>245</sup>.

Mais à frente o autor acrescenta um dado que importa ter em conta, pois sublinha a participação dos cristãos na paixão de Deus:

«Os homens dirigem-se a Deus quando o sentem necessitado,  
o encontram pobre e desprezado, sem abrigo e sem pão,  
o vêem devorado pelo pecado, a debilidade e a morte,  
Os cristãos estão com Deus na sua Paixão»<sup>246</sup>.

Nesta quadra, vemos como Bonhoeffer recupera, de novo, a imagem de um Deus que se faz necessidade, que se identifica com a miséria e com a dor, sendo que os cristãos não podem mais nada senão estar com o Deus sofredor. Este trecho do poema leva-nos a reconsiderar a questão: onde está Deus no sofrimento da humanidade? Propõe, na nossa óptica, um volte-face em relação a esta pergunta fulcral, porque impele-nos a considerar uma outra interrogação não menos importante: onde está a humanidade no sofrimento de Deus, isto é, que lugar ela ocupa na quenose divina?

---

<sup>244</sup> *Ibidem*, 213.

<sup>245</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>246</sup> *Ibidem*.



Reconhecemos que muitos são os silêncios em relação à presença de Deus no cerne da atrocidade, mesmo quando essa presença é garantida pelo testemunho de crentes. Na noite da dor, poucos ou nenhuns são os raciocínios capazes de dar respostas que plenifiquem a existência; não raro, em vez de ajudarem na libertação, aprisionam ainda mais, quais *espartilhos vitorianos*. Na noite da dor, só nos resta o balbuciar de uma oração silenciosa:

«Reina em mim a escuridão, mas em Ti está a luz;  
estou só, mas Tu não me abandonas;  
estou desamparado, mas em Ti está a ajuda;  
estou inquieto, mas em Ti está a paz;  
a amargura domina-me, mas em Ti está a paciência;  
não compreendo os teus caminhos,  
mas Tu conheces o caminho recto para mim»<sup>247</sup>.

---

<sup>247</sup> *Ibidem*, 87.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste percurso, dedicámo-nos a pensar sobre o inconcebível, sobre as dores que nos afligem enquanto homem, e que se nos apresentam cruelmente nos crimes hediondos que a humanidade realizou contra si mesma no Holocausto. A morte, a aflição, a dor, sabemos-las permanentes no curso da História e, de uma maneira ou outra, tentamos que aquelas sejam integradas harmonicamente na existência. Inevitavelmente o Homem padece, seja física, psicológica ou espiritualmente – não temos como negar essa evidência. Todavia, somos sitiados por angústia inenarrável quando testemunhamos que déspotas impõem essas agonias a homens, mulheres e crianças, não percebendo o tirano que aquele mal também o degrada, pois seus actos vis estilhaçam não só as vítimas, mas, outrossim, a sua própria identidade.

Que respostas daremos às gerações que viram os seus sonhos e os seus familiares serem incinerados em fornos crematórios, cujas nuvens de fumo anunciavam a catástrofe de uma humanidade que se via abrasada pelo ódio, pela vingança e pela discriminação? Estas e outras interrogações levam-nos a reconhecer que, na nossa dissertação, não há um espaço onde nos possamos espraiar em grandes conclusões assertivas, uma vez que, chegados aqui, o silêncio sobre tamanha dor permanece e, em certos aspectos, intensifica-se no momento em que nos deparámos com dados que, até à nossa investigação, eram-nos desconhecidos. Julgamos que não arrogar autoridade intelectual para dispor reflexões absolutas acerca da dor dos outros é o grande processo pelo qual passámos e que, de maneira bem aguda, este trabalho de dissertação nos proporcionou – na nossa perspectiva, esta é a grande conclusão: mais do que um produto final académico, o nosso texto foi paulatinamente revelando que quem o escreveu é um humano inacabado, que continuará a debater-se com as questões que pretendia verem resolvidas por este labor.

Desculpamo-nos perante o leitor, uma vez que, presumivelmente, o seu propósito em ler estas páginas seria verem respondidas, clara e distintamente, as interpelações levantadas pelo escândalo que nos chega de episódio histórico tão nefasto. Todavia, não apresentamos explicações mais concisas porque falharíamos na honestidade para com quem nos lê e para connosco próprio. Se a esta dissertação podemos reconhecer alguma utilidade, essa será a do mapeamento das questões que assolaram homens e mulheres, compilando-as e tentando harmonizá-las de modo a que possam ser enquadradas num trabalho de teologia.

O levantamento de alguns dados e de testemunhos de sobreviventes dos campos de extermínio permitiu que estabelecêssemos uma correlação entre aquelas vivências e o saber teológico, atentando, sobretudo, nas inquietações que a sentida (por alguns) ausência de Deus tornava bem vivas no coração das vítimas. A ciência teológica não pôde ficar indiferente aos dilemas aporéticos que Auschwitz pôs ao seu discurso sobre Deus e sobre o Homem; houve a necessidade de os teólogos se interrogarem diante do brado que o Holocausto foi para os paradigmas que vigoravam até então. Desta forma, o horror dos campos de extermínio apresentou-se como um ponto de viragem para a teologia, a partir do qual o próprio saber teológico reconheceu que, a partir dali, era necessária uma nova abordagem, vindo esta a manifestar a urgência de uma teologia «depois de Auschwitz».

A reflexão teológica encetada no período «pós-catástrofe» teve de, prudentemente, pôr-se à escuta dos testemunhos que, algum tempo depois do fim da guerra, iam sendo divulgados de variadíssimas maneiras. Romances, poemas, ensaios, diários: toda a escrita foi e continua a ser importante para nos abeirarmos daquele momento histórico, sendo sempre necessária a humildade do estudioso que se debruça sobre estes temas, sobretudo se, como nós, não passou por instantes tão assombrosos como foram os de Auschwitz. A literatura é um dos meios por onde o mistério do

Homem se nos dá a conhecer; desta forma, dar relevo aos depoimentos de pessoas como Elie Wiesel, Primo Levi, Etty Hillessum, Dietrich Bonhoeffer, é considerar que, numa investigação teológica sobre Auschwitz, os seus escritos devem ser tomados, sobre várias perspectivas, como condutores que nos direccionam para um novo olhar sobre as informações historiográficas daquela época.

O drama do Holocausto não admite que nos atenhamos apenas aos números que foram sendo recolhidos pelas diferentes investigações no âmbito historiográfico. Não podemos, como sociedade europeia «depois de Auschwitz», reduzir as leituras sobre o fenómeno apenas às suas proporções quantitativas; havemos de saber interpretar a densidade qualitativa da experiência de tantas vítimas posta em diversos estilos narrativos. Neste aspecto, o papel da teologia é fulcral; a ciência teológica, pela sua versatilidade e multidisciplinariedade, pode oferecer uma visão holística sobre a realidade, ponderando os dados historiográficos e conciliando-os com as perguntas últimas que, existencialmente, foram sendo colocadas perante evento tão horrendo.

Para além disso, urge, na cultura contemporânea, a revitalização da memória, uma vez que nos apercebemos do aparecimento de correntes negacionistas que se servem da «amnésia cultural» para repropor discursos que, de forma bem explícita, incitam ao ódio e à violência. A teologia tem obrigação de responder a este tipo de extremismos, sobretudo pelo empenho na relembração das dores que assolaram o coração de milhões durante o século XX e pelas meditações subsequentes a essas aflições, enquanto denuncia que milhares, ainda hoje, padecem das mesmas aflições fora da Europa. Uma teologia alheia à crueza da maldade que devasta a humanidade é uma teologia alheia do Cristo que assumiu as fragilidades humanas para as redimir.

No fim deste trabalho, e como já antes referimos a dificuldade de avançar conclusões definitivas a respeito do tema, escolhemos propor dois corações orantes que, não escapando ao sofrimento, também não fugiram ao diálogo com o Supremo Outro

em quem encontraram refúgio. Na cogitação de alguns teólogos, sobretudo na de Johann Baptist Metz e de Jürgen Moltmann, é-nos proposto que se nós hoje rezamos e acreditamos em Deus é porque, em Auschwitz, também se rezou e a teologia foi capaz de redescobrir novos caminhos para a reponderação da teodiceia. Assim sendo, trazer a dinâmica de oração de Etty Hillesum e de Dietrich Bonhoeffer a esta investigação não é mera cortesia por estas duas grandes personagens, mas antes uma necessidade que se impõe a este labor que vê, na oração destes dois, os milhões que nos campos de extermínio também rezaram.

Hodiernamente, uma das grandes interrogações que se impõem à fé é a mesma que atravessa os tempos, ainda que reconfigurada na sua linguagem: onde estava Deus em Auschwitz? Esta demanda, que por si mesma é um itinerário intelectual e espiritual profundíssimo, leva-nos a reconsiderar vezes sem conta a nossa forma de crer e de estar diante do mundo, da Igreja e de Deus. O sentimento de abandono clama o drama original – «[...] não é bom que o Homem esteja só [...]» (Gn. 2, 18) –, eco genesíaco que não só diz respeito à relação Homem-Homem, mas também à relação Homem-Deus. Não é bom que a humanidade esteja só, sem Deus, ainda que, não raras vezes, a noite por que passamos derive da percepção de uma ausência.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes

*Bíblia Sagrada*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 1998.

BONHOEFFER, D., *Resistencia e sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo, (Gaudium et Spes)*, Editorial A. O., Braga, 1998, 184 – 302.

HILLESUM, E., *Diário: 1941 – 1943*, Assírio e Alvim, Porto, 2020.

IRÉNÉE DE LYON, Cerf, Paris, 1979.

JONAS, H., “The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice”, *The Journal of Religion* 67 (1987) 1 – 13.

LEIBNIZ, G., *Discurso de Metafísica*, Edições 70, Lisboa, 2000.

LEIBNIZ, G., *Ensaio de Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, Estação Liberdade, São Paulo, 2013.

LEVI, P., *Se isto é um Homem*, D. Quixote, Alfragide, 2017.

LUTERO, M., *Obras seleccionadas: os primórdios. Escritos de 1517 a 1519*. Vol. 1. Editoria Sinodal, São Leopoldo, 1987.

LUTHER, M., 1883 – 1929. *Wuke*, M. BÖHLAN: Weimar. [WA]

*Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2014.

WIESEL, E., *Noite*, Texto Editora, Lisboa, 2016.

### Instrumentos de Trabalho

ALAND, B., “Marcion – Marcionism”, BERARDINO, A. (Org.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Inter Varsity Press, Illinois, 2014, 2:676 – 2:678.

- ANTUNES, M. – CABRAL, R., “Gnosticismo”, AA.VV (Org.), *Logos: enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 2, Verbo, Lisboa, 1999, 855 – 862.
- FOLGADO FLÓREZ – CIPRIANI, N., “Evil”, BERARDINO, A. (Org.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Inter Varsity Press, Illinois, 2014, 1:894 – 1:896.
- FREITAS, M., “Mal”, AA.VV (Org.), *Logos: enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 3, Verbo, Lisboa, 1991, 596 - 604.
- FREITAS, M., “Teodiceia”, AA.VV (Org.), *Logos: enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 5, Verbo, Lisboa, 1992, 99.
- FREITAS, M., *O Ser e os Seres: itinerários filosóficos*. Vol. 1. Editorial Verbo, Lisboa, 2004.
- KENNY, A., *Nova História da Filosofia Ocidental: ascensão da Filosofia Moderna*, Gradiva, Lisboa, 2011.
- LEITÃO, A., “Bayle”, AA.VV (Org.), *Logos: enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 5, Verbo, Lisboa, 1989, 642 – 644.
- PATTERSON, D. – BERGER, A. – CARGAS, S., *Encyclopedia of Holocaust Literature*, Oryx Press, London, 2002.
- RAMELLI, I., “Gnosis – Gnosticism”, BERARDINO, A. (Org.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Inter Varsity Press, Illinois, 2014, 2:139 – 2:147.

## Estudos

- ADEY, P., “Evacuated to Death: the Léxicon, Concept, and Practice of Mobility in the Nazi Deportation and Killing Machine”, *Annals of the American Association of Geographers* (2019), 1 – 19.
- ALTANER, B. – STUIBER, A., *Patrologia: vida, obras e doutrinas dos Padres da Igreja*, Edições Paulinas, São Paulo, 1972.

- AMÉRY, J., *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*, Schocken, New York, 1986.
- BALTHASAR, H., *Inferno ou paraíso: o que podemos esperar?*, UCEDITORA, Lisboa, 2012.
- BELO, R., “Homem para Deus”, MENDONÇA, J. – MEXIA, P., (Org.), *Verbo: Deus como interrogação na poesia portuguesa*, Assírio e Alvim, Porto, 2014.
- BIANCHI, U., “Le problème des origines du gnosticisme”, BIANCHI, U. (Org.), *Le origini dello gnosticismo: colloquio di Messina*, E. J. Brill, Leiden, 1970, 1 – 27.
- BORNE, É., *O problema do mal*, Editorial Cáritas, Lisboa, 2016.
- BUGGELN, M., *Slave Labor in Nazi Concentration Camps*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- CABRAL, R., “Depois de Auschwitz”, *Brotéria* 164 (2007) 41 – 48.
- CARVALHO, M., *A consumação do homem e do mundo*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2004.
- COHN-SHERBOCK, D., *Judaísmo*, Edições 70, Lisboa, 2009.
- CONGAR, Y., *Jesus Cristo*, União Gráfica, Lisboa, 1969.
- DALFERTH, I., *El mal: un ensayo sobre el modo de pensar lo incocebible*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018.
- DANIÉLOU, J. – MARROU, H., *Nouvelle Histoire de l'Église: des origines a Saint Grégoire Le Grand*. Tomo I, Éditions du Seuil, Paris, 1963.
- DENEKEN, M., “Deus no coração do inferno: da teodiceia à palavra da cruz”, *Concilium* 247 (1993) 59 – 71.
- ESTEES, T., “Elie Wiesel and the Drama of Interrogation”, BLOOM, H. (Org.), *Elie Wiesel's Night*, Infobase Publishing, New York, 2010, 3 – 20.
- ESTRADA DIAZ, J., “Teodiceia y Sistemas Filosóficos: para um cambio de modelo”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 683 – 709.



- FEUERBACH, L., *A essência do Cristianismo*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2018.
- FRANCIOSI, R. – SHAFFER, B. – WIESEL, E., “An Interview with Elie Wiesel”, *Contemporary Literature* 28 (1987) 287 – 300.
- FRANCISCO, *Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social (Fratelli Tutti)*, Paulinas, Prior Velho, 2020.
- FRIEDLANDER, H., *The Origins of Nazi Genocide: From Euthanasia to the Final Solution*, Chapel Hill and London, United States of America, 1995.
- GERHART, M., “Escritos do Holocausto: um género literário?”, *Concilium* 195 (1984) 103 – 110.
- GESCHÉ, A., *Le mal et la lumière*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003.
- GILBERT, P., *Sapere e sperare: percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.
- GOESCHEL, C. – WACHSMAN, N., “Before Auschwitz: The Formation of The Nazi Concentration Camps”, *Journal of Contemporary History* 45 (2010) 515 – 534.
- GOLDENSOHN, L., *Entrevistas de Nuremberga*, Tinta da China, Lisboa, 2019.
- HADJADJ, F., *Job ou a tortura pelos amigos*, Fundação Manuel Leão, Vila Nova de Gaia, 2012.
- HARNACK, A., *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921.
- HITLER, A., *Mein Kampf: a minha luta*, E-Primatur, Silveira, 2015.
- HUME, D., *Diálogos sobre religión natural*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- IDINOPULOS, T., “The Holocaust in the Stories of Elie Wiesel”, BLOOM, H. (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 3 – 19.

- JONAS, H., “Gnosticism and Modern Nihilism”, SEGAL, R. (Org.), *The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture*, Open Court, Illinois, 1995, 117 – 135.
- JONAS, H., *The Gnostic Religion: The message of the Alien God and The Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001.
- KERSHAW, I., *Hitler: uma biografia*, D. Quixote, Alfragide, 2015.
- KONGO, E. – LANGBEIN, H. – RÜCKERL, A., *Les chambres à gaz, secret d’État*, Éditions de Minuit, Paris, 1984.
- KUNDERA, M., *A arte do romance*, D. Quixote, Alfragide, 2017.
- KÜNG, H., *O Cristianismo: essência e história*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2012.
- LADARIA, L., *Introdução à Antropologia Teológica*, Edições Loyola, São Paulo, 2007, 93.
- LANGER, L., “The Literature of Auschwitz”, BLOOM, H. (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 171 – 191.
- LIEU, J., *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge University Press, New York, 2015.
- LIPPI, A., “Lutero e la Theologia Crucis: «In Christo Crucifixo est vera theologia»”, *Lapientza della Croce* 10 (1995) 339 – 357.
- MANZATTO, A. – BOAS, A., “O Mistério que se faz literatura”, *Teoliterária* 12 (2016) 5 – 11.
- MARCEL, G., *Du refus à l’invocation*, Gallimard, Paris, 1940.
- MCGRATH, A., *Luther’s Theology of the Cross: Martin Luther’s Theological Breakthrough*, Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2011.
- MCWILLIAMS, W., “Divine Suffering in Contemporary Theology”, *Scottish Journal of Theology* 33 (1980) 35 – 53.
- MENDONÇA, J., “Tzimtzum”, *A Revista do Expresso* 2484 (2020) 90.

- METZ, J., “Perante os judeus. Teologia cristã pós-Auschwitz”, *Concilium* 195 (1984) 35 – 46.
- METZ, J., *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedade pluralista*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2007.
- MOLTMANN, J., “The Crucified God”, *Theology Today* 31 (1974) 9.
- NIEWYK, D. – NICOSIA, F., *The Columbia Guide to The Holocaust*, Columbia University Press, New York, 2000.
- OLIVEIRA, Z., *Poesia, Espírito e Cristianismo*, Nelita Editora, Porto, 1964.
- ORBE, A., *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.
- PALMA, A., “Lutero e a cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico”, ALBERTO, E. – AVELAR, A. – LALANDA, M. (Org.), *Martinho Lutero e Portugal: diálogos, tensões e impactos*, Edições Húmus, Lisboa, 2019, 23 – 35.
- PAVODESE, L., *Introducción a la Teología Patristica*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1996.
- PAWLIKOWSKI, J., “O Holocausto e a Cristologia contemporânea”, *Concilium* 195 (1984) 61 – 71.
- PEREIRA, A., *O fascínio do Bem: a dimensão agato-ontológica da Acção*, LusoSofia:Press, Covilhã, 2010.
- RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição. Parte II*, Principia, Cascais, 2011.
- REALE, G. – ANTISERI, D., *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. Vol. 2, São Paulo, 1990.
- RICOEUR, P., “O perdão pode curar?”, F. HENRIQUES (Org.), *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*, Edições Afrontamento, Santa Maria da Feira, 2005, 35 – 40.

- RIES, J., *Gli gnostici, storia e dottrina: gnosi e manicheismo*. Tomo I, Jaca Book, Milano, 2010.
- ROBERTS, A., *The Storm of War*, Penguin, London, 2009.
- ROSENFELD, A., “The Problematics of Holocaust Literature”, BLOOM, H. (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 21 – 47.
- RUBENSTEIN, R., *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, The Bobbs-Merrill Company, United States of America, 1966.
- RUBY, M., *O livro da deportação*, Editorial Notícias, Lisboa, 1998.
- RUDOLPH, K., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, HaperSanFrancisco, New York, 1987.
- SANTOS, L., “Teodiceia: a origem do mal no pensamento do filósofo Leibniz”, *Pensar* 2 (2017) 241 – 252.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento do encontro com Deus: estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*, Vozes, Petrópolis, 1968.
- SKLOOT, R., “Tragedy and the Holocaust”, BLOOM, H. (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 49 – 74.
- SONTAG, S., *Olhando o sofrimento dos outros*, Quetzal, Lisboa, 2015.
- STEFANI, P., “Pensar e crer depois de Auschwitz: panorama”, PENZO, G. – GIBELLINI, R. (Org.), *Deus na filosofia do século XX*, Edições Loyola, São Paulo, 1998, 617 – 630.
- SUNGOLOWSKY, J., “Holocaust and Autobiography: Wiesel, Friedländer, Písar”, BLOOM, H. (Org.), *Literature of the Holocaust*, Chelsea House Publishers, United States of America, 2004, 91 – 107.
- TILLICH, P., *What is religion?*, Harper Torchbook, United States of America, 1973.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., *Patrología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

VERCRUYSSSE, J., “Luther’s Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation”, *Gregorianum* 57 (1976) 523 – 548.

VIOTTO, P., “Il male e l’innocenza di Dio secondo Maritain”, *Per la Filosofia* 17 (2000) 75 – 84.

WAGNER, J., “Work and Extermination in the Concentration Camps”, CAPLAN, J. – WACHSMANN, N. (Org.), *Concentration Camps in Nazi Germany: The New Stories*, Routledge, Oxon, 2010, 127 – 148.

WEIL, S., *A gravidade e a graça*, Relógio d’Água, Lisboa, 2004.

WIESEL, E., et. al., *Dimensions of the Holocaust*, Northwestern University Press, Evanston, 1977.

WIESEL, E., *Legends of Our Times*, Avon Books, New York, 1970.

WOOLF, V., *Os três guinéus*, Editorial Vega, Lisboa, 1978.

### Bibliografia Web

<https://www.publico.pt/2016/09/24/mundo/noticia/tudo-o-que-existe-pode-ser-negado-1745032>, acessido em 31/01/2021, 16:28.